لغة الرُّوح

شيخ عيسى نور الدين

ترات واحد

لغة الروح

شيخ عيسى نور الدين
Frithjof Schuon

Prepublication Edition for Review Purposes

نُشر باللغة الإنجليزية بعنوان
The Language of the Self

www.onetradition.org

Founded in Liechtenstein in 1995

www.thesaurus-islamicus.org

ISBN 978-3-908154-58-7
9 783908 154587

المحتويات

إِهْدَاءُ

أهدى هذا الكتاب إلى قداسة المعلم الأكبر

شرى شانكاراشاريا سفاميجال

الذى تكرم بقبوله

عيسى نورالدين

تَنْوِيهٌ

تعمل ترجمات ’تراث واحد One Tradition‘ على نقل آداب الحضارات العريقة فى الشرق والغرب إلى اللسان العربى، للذين تسمح ذائقتهم بالاستمتاع بأعمال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربى وجلال الدين الرومى وغيرهما فى أدبنا العربى والإسلامى ويجدون سعادتهم فى قراءتها، وقد حضَّنا الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم على طلب العلم والحكمة فقال: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»، وقال أيضًا صلى الله عليه وسلم: «الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا».

وتعتبر هذه الأعمال التى نقدمها مفتاحًا لفهم الحضارات الهندوسية والطاوية والبوذية واليونانية القديمة، من حيث جوهرها الذى تجلى به الله تعالى عليها جميعًا.

ولعل ما يُضفى هذه الأهمية الكبيرة على كتب الشيخ عيسى نور الدين أنها تمثل منظورًا فلسفيًا للمدرسة التراثية فى العصر الحالى، وهى تتناول بشكل أساسى موضوعات خمسة، هى علم الحقيقة أو ما وراء الطبيعة، والعقل المُلهَم، والتصوف المعرفى، والأديان مِن حولنا، ومشكلات العالم الحديث.

وهذه الأفكار والموضوعات بمركزيتها تستحق أن تخرج إلى اللسان العربى فى ترجمات شتى، لما قد يحمله ذلك من إيضاح وتفسير لها،

وعونًا للقارئ على فَهم ما صَعُبَ منها.

ونأمل بترجمتنا تلك أن نكون قد نقلناها إلى مهدها القديم، وحاضنتها الأولى وهى اللغة العربية التى ألهمت أجيالًا من الأولياء والعارفين على مدار قرون عدة.

أخيرًا، ورغم ما بذلناه من جهد وعناية فى مراجعة نصوص هذه الكتب، إلا أننا نلتمس مقدَّمًا من القارئ الكريم العذرَ فى النزر مِن الخطإ الذى قد يكون تفلَّت منَّا سهوًا، فصادفه هنا أو هناك بين صفحاتها.

التحرير

الْأُرْثُوذِكْسِيَّةُ وَالْتعقل المُلهَم

إن الرشد أو الأرثوذكسية هو التجانس الصورى المبدئى الجدير بمنظور روحى أصيل، وهو الجانب اللازم لكل تعقل مُلهَم حق، وهو بمثابة القول بأن جوهر كل رشد هو الحق فحسب، وليس مجرد الإخلاص لمنظومة لا يلبث زيفها أن يظهر فى تحولات الزمن، وأن يكون المرء أرثوذكسيًا راشدًا هو أن يُشارك فى عصمة مبادئ 'تراث' دينى حق تحكم الكون وتشكل ذكاءنا.

وما يجعل من تعريف الأرثوذكسية أمرًا عصيًا بعض الشىء هو صيغتاها الرئيستان فى زمننا، إحداهما جوهرية أو باطنية والأخرى صورية أو برانية. وتتعلق الأخيرة بالانصياع الظاهرى لوحى بعينه، وتتعلق الأولى بالاتساق مع حق كلى جوهرى سواء اتفق مع صورية دين بعينه أم لا، حتى إن الصيغتين قد تتناقضان ظاهريًا، فالبوذية على سبيل المثال لا تتفق مع الهندوسية لأنها قد انفصلت عن الصور الأساسية لها، ولكنها أرثوذكسية لاتفاقها مع الحقيقة الكلية التى تستقى منها العقيدتان قوامهما. وعلى سبيل التباين نجد أن البراهمو ساماج شأنها شأن أى شكل 'تقدمى' من أشكال الهندوسية الجديدة قد فسقت عن الهندوسية أولا من حيث الشكل، وفسقت عن الحق ذاته ثانيًا من حيث الجوهر، وقد يتجاوز سانيازى عن الاتفاق مع شكليات الطبقة دون أن يترك الرشد البراهمانى، إذ إن

هذا الرشد يُسلِّم بكل الإمكانات الروحية، ولكنه لو دعا إلى محو النظام الطبقى الهندوسى لصار مهرطقًا، فقد لاحى وحيًا 'شاءه الله' عز وجل، أو بالأحرى أحد أشكال الوحى، فليس الإيمان مقصورًا على أحدها دون غيره. والحق أن الاستثناء يُثبت القاعدة، أى إن لامحدودية كلية القدرة تتطلب استثناءات تُجليها بالتباين معها، مثل حالة كبير على سبيل المثال، فالاختلاف الواضح عنده يتعلق بمستوى الصور دون تدخل أفكار أو سلوكيات زائفة[1].

ولا مناص من أن يعترض البعض بأن الروحانية الهندوسية لا أرثوذكسيةَ فيها، حيث تتناقض فيها الآراء والنظم أكثر من أى من أشكال الحكمة التراثية الأخرى، زاعمين خطأً أو صوابًا أن 'عظماء المفكرين' فى الهند كانوا دائما فيما وراء الصيغ المذهبية وقد تحرروا من 'العقائدية الضيقة'[2]. والحق أن الأرثوذكسية الهندوسية تبدو من ظاهرها أحيانًا أصعب فهما عن أرثوذكسية أديان التوحيد، ذلك أن الهندوسية قد تأسست بصورة أكثر مباشرة على الجوهر الميتافيزيقى، ولذلك تسنى لها التعامل مع الصيغ المذهبية بصورة أكثر تحررًا، كما

١ لا يمثل كبير صيغة أو نظرية، ولكنه يمثل جوهرا أو تحققا، وهو تجلٍّ استثنائى لكنه ضرورى للصلة اللاصورية بين البهاكتا الهندوسية والمحبة الإسلامية، وهو ظاهرة لن تتوانى عن الظهور فى بلاد مثل الهند والتى كانت براهمانية ومسلمة فى الآن ذاته، أى إن البهاكتا عند كبير استثنائية من حيث افتقادها لهيكل صورى، وهى ضرورية بموجب كونها إملاءً لظروف روحية واقعية، وكذلك بموجب كلية القدرة قبل أى شىء آخر.

٢ وقد احتل المثقفون المحدثون الملحدون المتغرِّبون مقام أعلى المرجعيات فى تراث الفيدا، وما يدَّعون من 'سعة الأفق' ليس سوى الخطأ والغباء.

أن العقيدة أو ما يُناظرها تتخذ صيغًا أكثر تنوعًا من الأديان الغربية، وذلك لا يعنى أن الهندوسية تنقصها الأرثوذكسية بشكل كامل، بل يعنى أن الأرثوذكسية الهندوسية تنظر إلى مفهوم الصيغ المذهبية بشكل أكثر رحابة، وهو ما يهمنا فى هذا المقام[٣].

وقد تكون رحابة نطاق الأشكال التى تنبثق عن الهندوسية مما يُحير بعض الألباب، ولكنها لا تعنى أن الهندوسية تحمى الأخطاء كما تفعل الفلسفة الحديثة، حيث توضع 'العبقرية' و'الثقافة' موضع الحق أو أشد، وتضع فكرة الحقيقة ذاتها موضع شك، ولا تمنع 'مرونة' الهندوسية حيال الصيغ المذهبية من تعرفها على مواطن الخطل على الدوام، وسواء أكان ذلك بموجب معايير المتون المقدسة أم فى ضوء حقيقة ميتافيزيقة، وهو ما ينزع قناع العبث على الفور، حتى لو كان الفسق مستندًا على متن مقدس بتزييف مغزاه. ويناقض مذهبا الجنانا والبهاكتا أحدهما الآخر من ظاهرهما من حيث المقامات والصيغ، ولكن كلاهما لا يطاله العبث، فالقول بأن العالم وهم أو حقيقى أو أنه كلاهما معًا أو حتى إنه لا هذا ولا ذاك قد يكون صحيحًا حسب المنظور الذى يُعالج العالم فى كل حالة، شريطة أن تنبثق وجهات النظر تلك عن حقيقة موضوعية لا عن

٣ الهندوسية لا تبتلع أى شىء كان رغم 'مرونتها' المفهومية الفائقة، وإلا لكانت الجيانية والبوذية مجرد وجهات نظر أو دارشانات منها ولم تدمغها بالهرطقة، ثم إن اتساع نطاق هذه الأرثوذكسية يسمح لها بأن تستدل على الطبيعة السماوية للبوذا ورسالته، ولكن 'ليس بشكل هامشى' ولا على سبيل 'التجديد'.

تعسف ضلال إنسانى، ولا تُعد الهرطقة الباطنية نقيضًا لمنظور بعينه فحسب، بل هى نقيض لطبيعة الأمور ذاتها، فهى لا تنتج من منظور مشروع و'ربانى'، بل من تحكُّمات إنسانية متعسفة لعقل استدلالى يعتمد على ذاته ويُجبَر على 'ابتداع' ما لا يستسيغه العقل المُلهَم إلا حال عطبه أصوليًّا أو عرضيًّا. وحين يسعى المرء للهرب من ضيق الأفق المذهبي فلا بد أن يكون ذلك بموجب 'تساميه' وليس 'تدنيه'، فيمكن التعالى على الصيغة المذهبية بسبر أعماقها وتأمل محتواها الكلى وليس بإنكارها باسم ادعاء مُثُلٍ مهرطقة 'للحق البحت'.[٤]

ويلزم أيضًا أن نحسب للتجليات المتنوعة للمذهب بكامله، فلو كان اختلاف الفقهاء رحمة كما يقول المسلمون فذلك يعنى أن المذاهب بكليتها واردة بشكل تركيبى فى الوحى ذاته، وليست مجرد 'شذرات' تبدو متخالفة من ظاهرها رغم توافقها الأصولى، أما الكلية التى نقصدها هنا فلا ترتبط بالحقيقة الباطنة بل بإمكانات فهمها وتحققها إنسانيًّا، فمن الواضح أن منظور شانكارا من حيث النوعية منظور 'كلى'، ولذا اشتمل على منظور رامانوجا حيث إنه قد بلغ ما وراءه، ولكن صوغ منظوره لا يُمكن أن يتحسب لكل مقامات الحقيقة، ولذا كان منظور رامانوجا جوهريًّا بدوره، ويحدو هذا بنا لنشير إلى أن المرجعية العقلية المُلهَمة معصومة فى إطارها وعلى المستوى الذى

٤ تمثل الجوانية العرفانية فى الأديان التوحيدية جوانب حتمية فى الخروج عن البرانية، فالاختلاف النوعى قمين بإظهار جوانب التناقض.

حدده الدين لها حيث تكتسب العصمة فى إطاره وفى كل الأطر الأخرى، ولكن ذلك ليس أمرًا ضروريًّا، إذ ليس هناك إنسان يستطيع أن يُلم بمعرفة جوانب الحقيقة كافة، كما أن التعقل المُلهَم قد يعمل على أبعاد بعينها بسهولة أكثر من أبعاد أخرى بحسب طبيعة الوعاء الإنسانى القابل.

وحين نقول إن مذهبًا بعينه كان مشيئة ربانية فإننا نعنى بذلك أنه مُحْتَوى فى الوحى، وكان لا بد له أن 'يتبلور' فى اللحظة الدورية التى تناسب طبيعته، وهكذا كان طريق المحبة 'بهاكتى' موجودًا دومًا كاحتمال روحى، ولكن ازدهاره توقف على شرائط خاصة تنتمى إلى مرحلة بعينها من الدورة الهندوسية، وكل دورة لها جوانبها الكيفية، فما كان ممكنًا فى حقبة قد يستحيل فى أخرى، ولذا لا يُمكن أن يُولد منظور معين فى لحظة اعتباطية، ويمدنا ذلك بمعيار آخر للأرثوذكسية، إذ تأكد فى القرون الأخيرة من زماننا أن تجلى الدارشانات العظيمة قد أمسى فى ذمة الماضى، ولذلك كانت المواءمة بين هذه التجليات هى الأمر الممكن والمشروع دائمًا وليس ظهور تجليات جديدة أصولية و'حديثة' فى آن بموجب صيغتها.

وأقل ما يُمكن قوله إنه ليس هناك صياغة جديدة يُمكن أن تفوق القديمة، فقد تُدَبَّجُ الحواشى على المنظور التراثى من منظور مخصوص، أو قد تعبر عنه بإلهام محتمل، ولكن لن يُمكنها ملاحاته أو إحلاله بغيره، كما قد يتناقض منظور رامانوجا مع شانكارا،

ولكنه يظل مشروعًا فى مرتبته ويظل يُمثل 'مشيئة الله' تعالى، إلا أن زماننا لم يعد فيه من هو فى قامة رامانوجا، أى ليس هناك من يستطيع انتقاد شانكارا إلا لو اقتفى خطى رامانوجا وانضبط بحدود مذهبه، وحدود طريق المحبة التراثى بهاكتا، ولا سبيل له إلى التفوق على عرفان شانكارا ولا محبة رامانوجا، مهما ادعى أنه يصنفهما ويضيف إليهما عناصر جديدة أفضل. ودائمًا ما يتجلى زيف هذه المحاولات وخطلها الكامن فى روح البخس والتلفيق التى تسم العالم الحديث. والحق أن المرء كى يتخذ أيًا من أفكار هذ العالم الحديث بديلًا عن التبلورات الربانية للحكمة الخالدة philosophia perennis فعليه أولًا التخلى عن ذائقته الروحية وإحساسه بالتناسب.

***

وتوضيحًا لمسألة محدودية منظور رامانوجا، أو المنظور البهاكتى عمومًا، وتجنبًا لبعض اللبس علينا التميز هنا بين مرتبتين من مراتب المحدودية المذهبية التى تتقاطع بين الحق والباطل، ففى الحالة الأولى الصحيحة يقبل المذهب حدودًا بموجب أحوال عقليةMental conditions أو طرق روحية بعينها، أما فى الحالة الثانية فتكون الحدود مزيفة من داخلها، وهنا يكمن الفارق بين الحقائق الصغرى والأباطيل، والمحدودية الأولى تمليها متطلبات عقلية مخصوصة، ولذلك تؤخذ على أنها 'مشيئة ربانية' سواء تعلقت بحالة رامانوجا أو حتى أرسطوطاليس، أما الثانية فتنتج عن ضعف إنسانى، أو عن ميل شيطانى يستغل ذلك الضعف، أى إن مذهبين قد يتناقضان من

واقع اختلاف تنوع مشروع فى المنظور[٥]، أو لأن كليهما خطل، أو لأن كلاًّ منهما مجرد طريق مختلف، ولذا وجب توخى الحذر لتجنب وضع صيغتين متعارضتين تحملان تناقضًا أصوليًّا فى المستوى نفسه.

ولا يُمكن الجزم بأن الفلسفة من جانبها الإنسانى والعقلانى المتواتر تعتمد أولا على المنطق، ويضع تعريف رينيه جينو الفكر الفلسفى فى موضعه الصحيح بتوضيح الفارق بينه وبين 'المُلهَمة القائمة على بصيرة العقل المُلهَم intellectual intuition'، وهى الإدراك المباشر للحق، ولكن لا بد من إضافة تميز آخر على المستوى العقلانى ذاته، فإن المنطق يُمكنه أن يعمل بالتوافق مع العقل المُلهَم، أو أن يضع نفسه فى خدمة الأباطيل، فتصير الفلسفة أداة لأى شيء كان، وربما تلبست بالأرسطوطاليسية التى تعمل على المعرفة الأنطولوجية، أو قد تنحط إلى وجودية لا يُصبح فيها المنطق إلا أداة عمياء يصح وصفها 'بجوانية الغباء'، فحين يرتبط الغباء أو ما قد نسميه 'الذكاء الدنيوى' بانفعال منطق داعر، يكاد يستحيل حينئذ اجتناب العقلانية الشيطانية التى تُخَرِّب أساس الذكاء والحقيقة.

وتعتمد صلاحية البرهان المنطقى على المعرفة المسبقة التى يسعى

٥ فحين يدفع ابن رشد بوحدة العقل ويبدو منكرًا لخلود النفس الفردية فهو على صواب، بمعنى وجود عقل كلى يتوهج بموجبه الذكاء المخصوص، وأن الشطر العاقل من النفس يفنى. إلا أن معارضيه كانوا على صواب كذلك بموجب أن تنوع الذكاء وخلود النفس الفردية حقائق لا تدحض، والمنظور الفلسفى أو المنطقى يتسم بالعجز عن التوفيق بين الحقائق المختلفة فضلا عن تمييز التناسب الروحى، وهو عجز يقوم على طبيعة العقل ذاته.

لطرحها. ومن الخطل أن ينطلق الجدل من المنطق القح حين يتوهم بعقله بدلا من أن 'يرى' بعين قلبه حيث يُمكن أن يمتلك الإنسان 'رؤية' للوجود، ولن ينفعه منطقه الذى بدأ من عمى مبدئى، كما يتعين علينا التميز بين صحة البرهان وكفاءته الجدلية التى تعتمد على نزوع مُلهَم لإدراك الحق موضوع البرهان، أى قدرة عقلية مُلهَمة، وهو ما يصل إلى القول بأن البرهان يصلح لمن يُعالجونه، وليس المنطق إلا علم التوافق الذهنى والاستنباط العقلانى، لذا لا يُمكن بطبيعته أن يرى الكلى ولا المتعالى، والذى يحتاج إلى جدل 'فوق منطقى' وليس 'غير منطقى' يقوم على الرمزية والتشاكل، وهو وصفى إذن وليس عقلانيًا، وقد يستعصى على أفهام البعض ولكنه يتسق مع الحقائق المتعالية، وليست فلسفة الطليعيين avant-garde إلا منطق بلا رأس، فهى تصنف كل ما كان ثابتًا ببرهان العقل المُلهَم على أنه 'تحيز'، وتسعى إلى التحرر من ربقة هذا العقل المُلهَم، فتقع فى منطق يسفله، وتغلق على روحها نور الوعى من أعلاها، وتنفتح من أسفلها على ظلام اللاوعى[٦]. وتدَّعى فلسفات الشك لنفسها

٦ وهذا هو ما لم يحسب له كانط بسذاجته العقلانية، فهو يقول إن كل معرفة ليست عقلانية بالمعنى الضيق لا تزيد عن مجرد ادعاء واندفاع وهمى Schwarmerei، ولو كان هناك ادعاء فليس إلا هذا الرأى ذاته، فالوهم والتعسف واللامعقولية لم تكن من صفات المدرسيين، ولكنها على وجه التأكيد باتت من صفات العقلانيين الذين يصرون على أن يلاحوا بعنف كل ما يفلت من أفهامهم بدفوع ساخرة مريضة، وقد نصَّب فولتير وروسو وكانط الغباء البرجوازى 'مذهبا' يحقنونه فى 'الفكر' الأوروبى، ومهدوا لميلاد الثورة الفرنسية والعلمية والصناعة والثقافة، حيث احتل التطرف العقلى فى 'المثقف' موضع غياب العقل المُلهَم

غياب التحيز وصحة السلوك، فى حين أنها لا تعدو جهلا لا معرفة، ولذلك ناقضت الذكاء والحقيقة معًا.

وتؤدى واقعة أن الصيغة الفلسفية ترتكز على المنطق دون المُلهَمة إلى وضع المُلهَمة تحت رحمة احتياجات المنطق. وقد كانت مناظرات المدرسيين تدور فى إطار السكوت عن حقائق معينة قد تضر بمستوى العقلية العامة، وقد تؤدى إلى استنتاجات خطرة. ومن المناسب هنا أن نذكر كيف كانت الفلسفة المدرسية دفاعًا ضد الخطل، وكانت غايتها ألا تكون دعامة للتفكر والتأمل كما فى المذاهب 'الميتافيزيقية الفعالة' مثل الغنوص أو الجنانا، وكانت الفلسفة اليونانية قبلها تحاول إرضاء التفسير السببى لأمور معينة، لا أن تمهد للذكاء بوسائل التحقق، ثم إن طبيعة الحق اللامنحازة تسهل التطور نحو مذهب 'الفن للفن'، ومن هنا جاء دحض القديس برنار للفلسفة ventosa loquacuta philosophrum. وقد يحتج البعض بأن ميتافيزيقا الأديان سواء فى الشرق أم الغرب تلجأ إلى دفوع عقلانية مثل أية فلسفة، لكن الدفوع التى يلجأ إليها المرء فى خطابه مع أنداده وتعتمد على معرفته هى أمر، أما ما يلجأ إليه لأنه لا يعرف شيئًا فأمر آخر، وهذا اختلاف حاسم لأنه يصف الفارق بين 'العارف' و'المفكر' الذى يتلمس طريقه فى الظلمة كما يقول ديكارت، ويحضه

فأغرقوا المبادئ وحاسة المطلق فى حمأة التجريبية، وأقاموا فيها أسرارية زائفة وصفوها 'بالإيجابية' و'الإنسانية'، وقد يلوم علينا بعض الناس قلة احترامنا لما يطرحه الفلاسفة الذين يبطشون بلا حياء بحكمة قرون لا تحصى.

كبرياؤه على إنكار إمكان وجود معرفة لا تنتهج النهج الأعمى ذاته.

***

إن 'العقل المُلهَم هو ملكة قابلة لا قوة منتجة، ولا 'يخلق' بل يستقبل ويرسل، وهو مرآة تعكس الحقيقة بشكل كفء فعال، لكنه ضُمر عند معظم أناس ' العصر الحديدى' حتى صار افتراضًا نظريًا فحسب، ذلك رغم أنه ليس هناك حاجز محكم بين العقل المُلهَم والعقلانية، إذ إن عملية العقلنة reasoning تنم عن شىء من هذا العقل المُلهَم، وأيًا كان الأمر، فإن العمليات المتناظرة بين العقلنة والعقل المُلهَم مختلفة أصوليًا من المنظور الذى يهمنا هنا، رغم وجود ظواهر ناتجة عن أن كل إنسان كائن مفكر، حكيمًا كان أم مأفونًا. ولعل هناك تشاكلًا وتعارضًا فى الآن ذاته ما بين العقل الاستدلالى والعقل المُلهَم، فالعقل الاستدلالى بوصفه نوعًا من الذكاء يتشاكل مع العقل المُلهَم، لكنه يتعارض معه من حيث انعدام المباشرة واستفحال الجدلية. وبينما نجد حدود العقل المُلهَم ليست سوى حدود عرضية وظاهرية، نرى فى المقابل حدود ملكة الاستدلال متأصلة فيه، حتى لو عجز العقل المُلهَم عن التعبير عن 'الحقيقة الكلية'، فذلك لأن التعبير عنها أمر مستحيل فى حد ذاته، وهو قادر على تأسيس مرجعية كافية مثلما يُرمز إلى المكان بدائرة أو صليب أو مربع أو حلزون، وهكذا دواليك، ولا يصح الخلط بين الحق والحقيقة، فالحقيقة تتعلق 'بالوجود' وتُعنَى بكنه الأمور فى حين أن الحق يتعلق 'بالمعرفة' ويُعنى بتلاؤم الوجود والمعرفة.

والحق أن الحقيقة الواقعية غالبًا ما توصف 'بالحق'، ولكن ذلك يحدث في إطار جدل تركيبي يتغيا تعريف العلاقة بين الحق وافتراض 'وجوده' أو 'حقيقته'، ولو أن معنى الحق قد اتُخِذَ كي يشتمل على الواقع الأنطولوجي وعلى كنه الأمور وعلى ما لا تعبير عنه، وكذلك على التحقق 'الفردي' بالرباني فلن يكون هناك 'حق كلي' على مستوى الفكر، ولكن لو أننا كنا نعني بالحق انعكاسًا كافيًا على مستوى 'التعقل المُلهَم'، فسيكون هناك 'حق كلي' في مستوى الوجود، ولكن بشرط ألا يختلط أمر كمي بهذه الكلية أولا، ثم ثانيًا جواز أن يكون لهذه الكلية معنى نسبي بحسب المقام الذي تنتمي إليه. وهناك حقًّا كليًّا لأنه يشتمل على كل الحقائق الممكنة من حيث المبدأ، وهذا مذهب ميتافيزيقي، وسواء أكان التعبير عنه بسيطًا أم مركبًا، أو رمزيًّا أم جدليًّا، كما أن هناك حقٌّ كليٌّ على مستوى التحقق الروحي، حيث يترادف حينها مع 'الحقيقة'، وحيث إنه ليس هناك على مستوى الوقائع أمر 'مطلقٌ مطلقا' فإن الكلية التي قد تكون كاملة وكافية في الواقع دائمًا ما تكون نسبية في النظرية بقابليتها للامتداد، ولكنها حتمًا لا تقبل الاختزال، وقد تتخذ شكل مذهب واسع كما قد تكتفي بجملة مفيدة واحدة، مثلما يُمكن أن يتخذ تمثيل الفضاء تعبيرًا بأشكال متداخلة معقدة يتوه فيها البصر، كما قد يتخذ شكلا هندسيًّا أوليًّا فحسب.

لقد شبهنا العقل المُلهَم أو الذكاء المُلهَم بالمرآة، ولذا يُمكن القول بأن

هناك دائمًا مقابلة فى العلاقة بين الذات والموضوع، أى إن الذات تعكس صورة الموضوع مقلوبة، فالشجرة المنعكسة على المياه هى صورة مقلوبة، ويصبح انعكاسها بالتالى 'تزييفا' للشجرة الحقيقية، ولكنه صورة الشجرة ولا شىء غيرها، وعليه، فالشجرة المنعكسة حقيقية تمامًا رغم طبيعتها الوهمية. وهكذا يكون من الخطل استنتاج أن التعقل المُلهَم وهمى نتيجة بنيته الروحية، وتجلى قوى الوهم الكونى لا يمكن حصره، فالمطلق ينعكس فى النسبى وإلا ما وجد النسبى[٧]، فكل شىء آتما، والمطلق يتوهج فى كل أين، فهو 'أقرب إلينا من حبل الوريد'. وكل الحواجز التى تعيقنا عنه ما هى إلا وهم يتراوح بين جسامة لامتناهية ودقة لامتناهية، وهو بمثابة القول بأنها ليست الله علا وتنزه، وكل صورة حقيقية وزائفة فى الآن ذاته، ولكن يكفى تمييز العلاقات المتنوعة، فمقولة أن المسيح عليه السلام 'ربانى حقًّا وإنسانى حقًّا'، هى صيغة مُثلى لمعية التناقض والتناظر، فهى تناقضية لأن المخلوق ليس خالقًا، وتناظرية لأنه ليس هناك ما يخرج عنه سبحانه، فالحق واحد.

وبصورة ما يُمكن اعتبار المذهب مُشاكلًا للحقيقة، مع التحسب 'للطلق النسبى'، فالمذهب ينبغى له أن يحتوى على أكثر من مجرد قيمة نسبية حتى يتعالى محتواه على النسبيات بالمدى اللازم، وليس هناك صعوبة فى إدراك أن الذكاء البحت أى 'عين القلب' يتجاوز الفكر

٧ ولن يكون هناك موجب لخلاصه أو لعنته دون صفة المطلقية.

ببون شاسع، وأن هناك انقطاعًا بين المفهوم بما هو وبين كنه الواقع، رغم تماهيها فى الجوهر. ومعنى أن نلوم التفكير على نقائصه هو أن نغصبه على أن يكون ما ليس هو، وهو الخطل الكلاسيكى للفلاسفة الذين يسعون إلى حشر كل شىء فى التفكير cogito فحسب، ويمكن القول انطلاقًا من منظور معرفة التعالى إن الحل لمشكلة التفكير يكمن فى طبيعة العقل المُلهَم.

وإذا كانت هناك موضوعات تفوق إمكانات العقل الاستدلالى فإنه ليس هناك ما يفوق إمكانات العقل المُلهَم بما هو، فلو لم يتمتع الإنسان الذى خلق على صورة الله جل وعلا بأمر مطلق ما لما اختلف عن باقى الحيوانات، غير أن الإنسان يعرف الحيوان بينما يجهله الحيوان إلا فى حدود حيوانيته وعالمه. ويستطيع الإنسان وحده أن يتخطى أقطار الكون المادية، وهى إمكانية تبرهن مقدمًا وبشكل بدهى على أن الإنسان من حيث قواه يُجسد المطلق بشكل أو بآخر.

***

ولا نفع فى السعى إلى إقامة 'نظام' يشتمل على كل جوانب الحقيقة أو الواقع، إلا أن من المشروع أن نسعى إلى تكوين منظور تراثى يُمكن أن نستنبط منه النتائج التى تتطلبها تجاربنا الإنسانية. ووجهات النظر هذه لامحدودة من حيث المبدأ. وإذا لم يكن هناك نظام يشتمل على الحقيقة بكاملها مثل 'الطبيعة المفهومة للعالم' على سبيل المثال فذلك لأنه يستحيل أن يجتمع الواقع وانعكاساته فى مقام

منطق واحد وإلا استحال التميز بينهما، ولكن حينما تتوفر معرفة على المستوى الميتافيزيقى يُمكن أن ينبثق عنها منظومة معينة فإن هذه المنظومة بإمكانها أن تزودنا بكل المفاتيح التى تتعلق بالواقع المقصود. وإذا كانت صفة المنظومية هى من قبيل الكمال، فذلك لأن الله جل وعلا هو الكامل مطلقا، فهو 'المهندس الأعظم'، وقل مثل ذلك عن الحق، ولكن فيما يتعلق بمحدودية المنظومة عمومًا، فإن الحق يتعالى عن أى منظومية، وهو ما يعنى أن كل مذهب تراثى له وجه منظومى وآخر غير منظومى، ويظهر هذا الأخير فى تنوع الصيغ الأرثوذكسية ومن ثم فى مجمل المنظومات الروحية التى قد تتعدد حتى لدى الشخص الواحد، خاصة فى نطاق الأدبيات الجوانية.

وعلى كلٍّ، فمن العبث أن يرغب المرء فى استغلال مزايا اللاأرثوذكسية وحرية الخطإ، مثل أن يُقال "حيث إن الفيدات منقسمة،.. فليس هناك حكيم دون فكر منقسم بدوره". وبغض النظر عن أن مثل هذه المقولات غارقة فى نسبية تناهض العرفان، فهى لا تفعل إلا أن تصف مبدأ التحديد والقصر والتناقض والتفرق الذى يعترى كل عبارة، وقد قال المسيح عليه السلام "لِمَاذَا تَدْعُونى صَالِحًا لَيْسَ أحدٌ صَالِحًا إلا واحدٌ وَهُوَ الله"، وهو ما يعنى أن كل تجل حتى لو كان ربانيًا لا بد أن يشوبه نقص، وذلك بموجب تجليه كموجود وليس بموجب تكوينه الذى يحمل شيئًا ربانيًا 'مطلقا'، فلو استطاع معلم طاوى أن يقول "لا يتداول الناس إلا الأخطاء"، فذلك لأن

هناك علاقة عكسية بين 'الفكرة' و'التحقق'، وهو تطبيق لما يُسميه الصوفية 'برزخًا ismuth'، فلو نظرنا إليه من أعلاه لكان ظلامًا، ولو نظرنا إليه من أسفله لوجدناه ضياءً، وليس هذا التقليب هو كل شيء، فهناك أيضًا التشبيه المباشر والهوية الجوهرية، وإلا ما كان هناك رمزية تعبر عن حكمة الحكماء ليتبين الجانب الدنيوى فى التراث من الجانب الإنسانى الحتمى، ولن تعنى تلك المقولة تحطيم التراث بأى شكل كان.

وقد أشرنا سلفًا إلى أن العقل المُلهَم مرآة لا يصح أن تختلط بالتحقق الروحى الذى يقوم على وجودنا لا أفكارنا التى هى جزء منه فحسب. والمرآة أفقية بينما التحقق رأسى، ولا شك أن التسامى الرأسى يجلو المرآة بحيث تعكس خطوط المثالات الجوهرية بكفاءة، وإلا استحال التسامى، ولما تجاوزت غاية التحقق الروحى حدود البصر، مثلما يعتمد ارتفاع قمة مثلث متساوى الأضلاع على عرض قاعدته، ولا يستطيع مذهب البهاكتا أن يُؤدى إلى الغاية التى تتغياها الجنانا كما لو كان بالصدفة، 'فالميثولوجيا' الفردية أو الأسرارية 'الانفعالية' تستبعد الغاية التى فيما وراء الوجود الكونى، إلا أن الفارق بين العقل المُلهَم والتحقق الروحى قمين بأن نفهم أنه لو كان العقل المُلهَم يعنى اليقين المطلق، إلا أنه لا يستبعد إمكان الخطل فى مستوى قصور العلم بالوقائع ما لم تكن تلك الوقائع فى إطار 'سلطة' الصيغة العقلية Intellectual mode موضع النظر، وقد

أشرنا إلى هذا الأمر سلفًا فى سياق الحديث عن السلطة، وكل تجل للطلق يفترض إطارًا مناسبًا، والسلطة التى تنبثق من بصيرة العقل المُلهَم هى أحد تلك الأطر، وقد قال أحد المعلمين البوذيين "إن الإنسان الكامل قد يجهل أمورًا ثانوية لا خبرة له بها، ولكنه لن يُخطئ مطلقًا فيما كشفته له قوة تمييزه.. فهو يعرف الصلصال، ولكنه قد لا يعرف كل الأشكال التى يُمكن أن يتخذها". ثم لا يصح أن ننسى ما ذكرنا سلفًا أن التعقل المُلهَم يُمكن أن يعمل على 'أبعاد' معينة من الروح، وبحسب الصيغ المقصودة فى حقول بعينها، أما الذكاء فقد يرتكز حول جانب مخصوص من الحقيقة، وقد يتمخض عن هذه الاختلافات بعض التقصير، إلا أن الإطار التراثى يقوم بمعادلته بالمعنى الأوسع، نظرًا لأنه يُقدم لكل نوع حقله المناسب.

***

ويتميز الإنسان عن باقى المخلوقات الأرضية بالذكاء، وغاية الذكاء من حيث مبدئه واتساعه هى معرفة المطلق، والمطلق هو المحتوى الأساسى الذى يُحدد طبيعة الذكاء ووظيفته، وليس ما يُميز الإنسان عن الحيوان أمرًا من قبيل معرفة أن الشجرة شجرة، ولكن من حيث معرفة المفاهيم الصريحة أو الضمنية للمطلق، والتى تنبثق منها بنية القيم بأجمعها، وبالتالى فكرة تجانس العالم، فالله سبحانه هو 'المحرك الساكن' لكل عمليات العقل، حتى لو تصدت عقلانية الإنسان لأن تكون معيارًا له تنزه وتعالى.

وعندما نقول إن الإنسان هو معيار كل شىء فلا معنى لذلك ما لم

ينطلق من أن الله تعالى هو معيار الإنسان، أو أن المطلق هو معيار النسبى، أو حتى إن العقل الكلى هو معيار الوجود الفردى، وليس هناك ما هو إنسانى تمامًا ما لم يُعايَر بالربانى ويرتكز عليه، أما لو جعل الإنسان من نفسه معيارًا ورفض أن يُعايَر بدوره، أو لو صكَّ لنفسه تعريفاتٍ ورفض أن يُعَرَّف بما يتعالى عليه ويضفى عليه معناه، فإن كافة النقاط المرجعية للإنسانية تمّحى، ولو انقطع الإنسانى عن الربانى لصار هباءً.

وقد كادت الآلة فى زماننا أن تصبح معيارًا للإنسان، وكادت حتى أن تصبح معيارًا للرب تنزه وتعالى، ولكن بشكل شيطانى وهمى بالطبع، وأشد العقول 'تقدما' يرى أن الآلة والتقنية والعلم التجريبى سوف تُملى على الإنسان طبيعته من الآن فصاعدًا، وأنها سوف 'تخلق' الحقائق أو بالحرى تحل محلها فى وعى الإنسان كما يُقال بلا حياء، ومن الصعب على الإنسان أن ينحط إلى دَرَك أسفل ولا أن يهجر ذاته بشكل أتمَّ ولا أن يخون ذكاءه بشكل أفدح من ذلك باسم 'علم' و'عبقرية' إنسانية، فيصبح مخلوقًا لما خَلَق، وينسى ماهيته حتى إنه ينتظر أن تدله عليها الآلات أو قوى الطبيعة العمياء، فقد انتظر حتى أصبح لا شيئًا ثم ادَّعى أنه خالق ذاته، وعندما تجتاحه الأنواء يفخر بعجزه عن مقاومتها.

وقد صار الإنسان كميًّا مثل المادة والآلة، ومن ثم صار 'الاجتماعى' هو الإنسانى، ونسى أنه لو اعتزل بنفسه فلن يُصبح اجتماعيًّا، أما

المجتمع فلا يملك التصرف بذاته وأيًّا كان ما يفعل ولن يكف عن ألا يكون إنسانيًّا.

***

إن المعرفة المتعالية الحقيقية 'المرئية' لا 'الجدلية' تزداد عمقًا بالزهد، فالزهد يُسهم فى التحول من 'المعرفة' إلى 'الكينونة'، ومن النظرية إلى التحقق، كما أن الزهد ذاته يزداد عمقًا بالمعرفة كلما أتيحت للإنسان، ولكن عندما يكف الزهد عن ذلك يفقد سلطانه على تحصيل المعرفة، فليس هناك نظام يستطيع تعديل مجال الوعاء الإنسانى القابل، رغم أنه قد يُحقق تحولات إعجازية فى سياق الازدهار الروحى. ومن الجلى أن من العبث أن تُقيِّم بعض رياضات الزهد بموجب ثمارها المحتملة فى معرفة المقدس، فسوف يُجْبَرُ ذلك المرء على التساؤل عن كنه السمات البطولية لكثير من الأولياء، ويصح العكس كذلك إذ ليس من المنطقى أن نخضع المعرفة لشروط ظاهرية نسبية مثل الإرادة أو الأخلاق، فالمعرفة تعنى اليقين الباطن فحسب، أى إنها تفرض ذاتها بموجب طبيعة الفهم وبرهانه الروحى لا بالأحوال العرضية. ويصح التعبير ذاته لو قلنا إن المعرفة بَرَكةٌ ومنحةٌ بلا مقابل، ولن تتوقف جوهريًّا على الإرادة، وإلا لأمكن استنتاج أن البركةَ كذلك من ثمارها، أو أن المعرفة لا يُمكن أن تعتمد ذاتيًّا على شروط برانية. وكذلك الحق بدوره لا يُمكن أن يعتمد موضوعيًّا على أية شروط من قبيل ارتباطه بظواهر روحية مثل كمال الزهد فى شخص بعينه. زد على ذلك أنه لو سلمنا بأن الزهد تمهيد للبركة، بمعنى أنه شرط

منطق وليس سببًا كافيًا فلا بد من فهم أن التعقل الميتافيزيقى المُلهَم 'الملموس' يعنى تجردًا عن الدنيا وعن ذواتنا ويتطلب زهدًا يتفق مع طبيعته.

وقد يُريد الإنسان بمعنى مخصوص ما لا يشاء به الله سبحانه، ولكنه لا يستطيع بأى معنى كان أن يعلم ما يعلمه الله جل شأنه. فالخطيئة دائمًا ما تنبثق عن الإرادة، ولكن الخطأ بما هو لن يتمخض مطلقًا عن المعرفة. ومن هنا نجد فى العقل المُلهَم عنصرًا من التوحد مع الله جل جلاله، وهو عنصر يفوق الطبيعة وليس مجرد عنصرٍ إنسانى، وهذا مما يُعدُّ تمايزًا واضحًا بين المعرفة والإرادة بشكل كيفى محض. والقول بأن التعقل المُلهَم قادر على معرفة الأسرار الربانية حيث إنه يحمل آثارها فى جوهره لا يعنى أنه قادر على معرفتها 'بالكامل'، فالله جل وعلا لانهائى، وليست المرآة هى ما انعكس عليها. والحقيقة أن المُلهَمة لا تعرف الأسرار الربانية ولكن الأسرار الربانية هى التى تتخلل المُلهَمة، وليس فى مقدور أحد أن يختار الله تعالى ما لم يختره الله جل وعلا.

***

ولن نكرر مرة أخرى أن النسبى ما لم يكن شيئًا من المطلق لما أمكن تمييز النسبيات عن بعضها بعضًا. ومن الواضح أن الأرثوذكسية لا تمنح الخلاص كنسبية، بل بفضل مطلقيتها. والوحى نور معصوم بوصفه تجسدًا موضوعيًا للروح الربانية، وليس بموجب تجسده فحسب، ولن يكون من الممكن فهم الوحى ولا التراث ولا الأرثوذكسية ولا

اتحاد التعقل المُلهَم إلا بموجب العنصر الكيفي شبه المطلق في مركز الكون وشرايينه٤ والذي يشع فتتجلى في نوره ظواهر القداسة.

الْفِيدَانْتَا

تميز الفيدانتا من بين كل المذاهب التى تتحرى جوهر الحقيقة الروحية بأنها أكثرها مباشرة، ولكن روح الزهد هى ما يُعوض هذه المباشرة، أو هى بالحرى التجرد الكامل فايراجيا.

وللمنظور الفيدانتى نظائر فى أديان العالم العظمى التى تنتظم الحياة الإنسانية، فالحق واحد. إلا أن هذه النظائر تعتمد على وجهات نظر عقائدية تحد من استيعابها المباشر، أو تُعَبِّر بشكل فجٍّ بالغ المباشرة فتصير غامضة على الأفهام. والحق أن الهندوسية تتكون من أقسام مستقلة، أما أديان التوحيد فكيانات ترتبط أقسامها صوريًّا بكلٍّ واحد.

ورغم أن الهندوسية تترابط عضويًّا فى الأوبانيشاد إلا أننا لا يُمكن أن نختزلها فى شيفاوية شانكارا الفيدانتية التى تعتبر جوهر فهم الفيدانتا، وبالتالى جوهر فهم التراث الهندوسى بكامله.

***

وترجع فيدانتا شانكارا التى نعرض لها هنا إلى أصول ربانية تَجِلُّ عن ذاكرة الإنسان وليست من إبداع شانكارا، فهو لم يكن منها سوى الناطق الربانى فى زمنه. وتحسب الفيدانتا قبل كل شىء للفضائل العقلية mental virtues التى تجتمع حول التركيز الكامل الدائم، فى حين أن الأخلاقيات سواء أكانت هندوسية أم توحيدية تُمَدِّد المبادئ ذاتها إلى نطاق العمل، وهو ما يكاد ينتفى عند الراهب

الجوال سانيازى، وهكذا تحول سكينة العقل شاما إلى فضيلة 'الرضا' و'التوكل' عند المسلم، والتى تحقق سكينة العقل، فالفيدانتا تنطوى على الجوهر الخيميائى للفضائل[٨].

***

وتقول الفيدانتا إن المتأمل لا بد أن يتحقق بذاته مطلقًا، أما وجهات النظر الأخرى مثل أديان التوحيد فتقول إنه لا بد أن يكون 'الآخر' مطلقًا، أى غير 'أناه'، وهو ما يعني الأمر ذاته تمامًا.

***

ونجد فى التصوف الإسلامى أن اصطلاح 'هو' لا يعنى بأى شكل كان أن الحضور الربانى يتمثل بصيغة موضوعية، ولكنه يعنى فحسب أنه جل شأنه فيما وراء تمايزات الذات والموضوع جميعًا، وهما ما يعنيان 'أنا أنت' فى الأدب الصوفى.

وعندما تتنزل الروح الربانية إلى مستوى الموضوع الكونى فإنها تضفى عليه نورًا بسرِّ الروح، كما أنها تقيمه بسر 'النور'.

***

وترى الفيدانتا أن الميل الديميورجى هو تجسد موضوعى، بينما يراه التصوف ذاتية فردية، أى روحية على مستوى الواقع، ولا يكون الله سبحانه هو الذات العلية كما فى المنظور الهندوسى، ولكنه الموضوع

٨ هذا ما يفعله ابن العريف حين يبدو متخليًا عن الفضائل الدينية واحدة بعد أخرى. والحق أنه يفصلها عن كل من الأنوية والصورية الربانية حتى تتجلى بجوهرها. والهندوسية كذلك تحتوى على الرضا سانتوشا والتوكل على الله سبحانه براباتى، إلا أن سانيازى يذهب إلى ما وراءهما.

الصرف 'هو' الذى لا تحده رؤية ذاتية. ويكمن هذا الاختلاف فى صياغة الرؤية فحسب، 'فالذات أو الروح' فى الفيدانتا هى كل شىء عدا التشخصات الفردية، أما 'الغاية' فى التصوف فهى كل ما لم يختلط به الجهل. و'الروح الحق آتما' ترادف 'هو' حيث إنها 'موضوع صرف' طالما استبعدت كل التشخُّصات والصور، و'هو' هى 'الروح' حيث إنها 'ذاتية صرف' طالما استبعدت كل التشكُّلات الدنيوية.

وترادف الصيغة الصوفية لا أنا ولا أنت بل هو صيغة الأوبانيشاد" لا وجود إلا أنت فحسب، تات تفام آسى".

***

وبينما يقول الفيدانتى 'بوحدانية الروح' أو بالحرى 'اللااثنينية أدفايتا'، فسوف يقول الصوفى 'بوحدة الشهود'، ويكمن الاختلاف من المنظور الهندوسى فى إصرار الفيدانتى على جانب 'الوعى تشيت' وفى حين يرى الصوفى جانب 'الوجود سات'[٩].

ويذهب العقل المُلهَم الصرف بالإنسان إلى ما وراء الفردية وكل أنواع التفاضل والتمايز، كما أنه 'الوجود الصرف'، ويطهر الزهد الجانب الوجودى فى الإنسان بحيث يُطهر الجانب العقلى

٩ ذلك على الأقل فى مذهب 'الوجودية' لا 'الشهودية'، التى يشاكل مفهومها المصطلح الهندوسى ساكشى فى الفيدانتا. وهناك أصل قرآنى بالضرورة لكلا المذهبين، لكن الأول منهما يتسق بشكل أكمل مع المعانى الظاهرة للكتاب الحكيم، وقد اتُهِمَت وجهة النظر الثانية بالفيضية نتيجة منظورها إلى 'الشاهد' وتعدد 'المرايا' التى ينعكس عليها المعنى.

كذلك بشكل غير مباشر. ولو أن الإنسان استطاع أن يَحُدَّ ذاته فى 'الوجود' فحسب لصار قديسًا، وهذا هو ما اعتقده مذهب 'التسليمية quietism'.

***

وآتما هو النور والنعمة الخالصة، والوعى الخالص، والروح الصرف[١٠]، وليس هناك ما يخرج عن هذه الحقيقة بما فى ذلك 'الغاية أو الموضوع'، الذى يظل مرتبطًا بمصير الذات، ولكنه يصير موضوعًا بفعل قوى الوهم مايا الناتجة عن لانهائية تجليات الروح الربانية.

وهذا هو تعريف التجلى الكلى ذاته، لكن علينا التميز بين صيغتين أصوليتين لهذا التجلى، إحداهما ذاتية والأخرى موضوعية، تظهر لنا أولاهما تجليات الذات أو موضوعاتها بين الذات الصرف أو الروح اللانهائية والموضوع بما هو، حيث يكون هذا هو مناط المعرفة التى يعود بها الموضوع المجرد إلى الذات الصرف مرة أخرى بالتحليل والتركيب. وهكذا يُمكن القول بأن وظيفة الذات تنعكس على مستوى الموضوع، وكذلك وظيفة الموضوع تندمج بالبعد

١٠ ليست فكرة 'الذات' نفسية فحسب، بل هى منطقية ومبدئية قبل أى شىء، ولذلك لا يصح أن تقتصر على أى مجال مخصوص، والذاتية الواضحة لملكات الحواس تبرهن واقعيا على مزدوجة 'الذات والموضوع'، ولا تنتمى إلى المجال النفسى فحسب، وتصدق بشكل أعمق على أفكار ميتافيزيقية مثل 'الشاهد ساكشين' فى الفيدانتا كما تصدق على مزدوجة 'العاقل والمعقول' أو 'العارف والمعروف' فى الصوفية، وكذلك فى ثنائية الصفات الربانية 'الأنِّية والهوية' التى لا صلة لها بأى بعد نفسى.

الروحى، فيعود إلى الذات الربانية العارفة المميزة، وتمثلان الذكاء المتجلى والوعى النسبى الذى يُمكن أن يكون موضوعًا أو تجليًا للمعرفة. ولو تحدثنا عن الصيغة الأصولية الثانية لهذا التجلى الكلى فسنقول إن المرء كى يُدرك الذات التى هى النعمة والوجود والوعى. عليه أن ينظر إلى الموضوع أو التجلى على أنه حجاب للذات ليس إلا، ومن ثم يُوجه عقله إليها وحدها. ويمثُلُ موضوع الذات أو تجلى الروح بين الروح العلية آتما أو الذات الصرف وموضوعات العالم التى تماهى إذ ذاك مع الجهل أفيديا. ويصبح هذا التجلى مركزيًّا مباشرًا فى الوحى والحق والبركة، كما يصبح ملموسًا فى الولى أفاتارا والمعلم جورو والمذهب والطريق والكلمة المقدسة مانترا.

وهكذا ترمز الكلمة المقدسة مانترا إلى الذات العلية وتجسدها على مستوى الموضوع، 'فتحجب' موضوعات العالم، التى هى مناط الجهل ومتاهته، أو 'تحل' محلها، وتهدى الروح التائهة فى التجسدات إلى الذات العلية.

ولذلك كانت مانترا فى معظم الأديان على تنوعها وسيلة الروح التى ضلَّت وانفصلت لاستيعاب أنها الوعى الخالص والروح الصرف، وتمارس فى التسبيح جابا و'الذِّكْر' فى الصوفية اعتمادًا على رمزية الاسم الربانى.

***

وكون الحقيقة واللاحقيقة 'لا يختلفان' لا يعنى بأى شكل أن الروح أو الذات ليست حقيقة ولا أن العالم حقيقة، فالحقيقة بداية لا تختلف

عن اللاحقيقة إلا من حيث إنها 'حقيقة أقل' فحسب وليس بموجب أنها لاحقيقة، أما اللاحقيقة فهى 'وهم عارض' بالنسبة إلى الحقيقة المطلقة.

***

ووهم مايا أو 'الفن الربانى'[11] الذى يُعبر عن آتما فى صيغ لا تفرغ، والتى ليس الجهل أفيديا منها إلا حجابًا لآتما، هو الجانب السلبى البحت الذى ينبثق من آتما ذاته بشكل غامض، أى إن مايا هى نتيجة لازمة للانهائية آتما، ويعبر شانكاراشاريا عن ذلك بقوله إن مايا لا بداية لها. وآتما فيما وراء التعارض بين الذات والموضوع، إلا أن المرء يُمكن أن يقول عنه إنه الذات البحت حين نبدأ من اعتبار ما ينطبع عليه من 'موضوعات' شتى تحجبه.

ومايا هى الميل نحو التجلى والظهور فى مستوى الموضوع، ودرجتاها هما أقدام آتما، أى بادا وحجبه كوشا من منظور بنية الكون الأصغر، وتساوى كل درجة من درجات هذا الظهور صورة مقلوبة غير مباشرة لآتما، كما أن كل درجة هى صورة مقلوبه للدرجة التى تفوقها وتحتويها، فالعلاقة بين الذات وموضوعها، أو بين المبدإ وتجليه تتكرر بين كل بادا وكوشا وما يليهما، ولذا كان التجلى اللطيف مبدئيًّا بالنسبة إلى التجلى الموضوعى الكثيف. وكذلك يصير التجلى غير المنظور مبدئيًّا بالنسبة للتجلى الصورى الذاتى فى المستوى نفسه، إلا

١١ يقترح أناندا ك. كوماراسوامى ترجمة مايا الربانية بمفهوم 'الفن الربانى' بالمعنى الشائع 'صنع الرب' حتى تتبين وظيفتها الإيجابية.

أن الانقلاب الأصولى الكلى الذى يتجلى بين الذات وموضوعها لا يُمكن أن يكون نتيجة ضمنية للتجلى ذاته، فهما لا ينبثقان من العلاقة نفسها التى يُمكن أن تمحو الانقلاب الأول، فالانقلاب الذى ينطوى على انقلاب آخر لا يُمكن أن يكون انقلابًا فى حد ذاته، بل يكون إعادة بناء للعلاقة 'الطبيعية'. وبتعبير آخر، فإن التقابل التابع لتقابل أعظم، مثل علاقة الكون بالروح أو الذات العلية، يبدو كما لو كان يمحو كذلك المعيار الربانى، حيث إنه يقلب العلاقة على المستوى الرمزى. فالجسم المعتم لن يبدو شفافًا حينما يصبغ باللون الأبيض ليعوض عتامته رغم أن اللون الأبيض يُمثل الضياء والشفافية، ويمثِّل بموجب ذلك نفيًا للعتامة، فسواد جسم معتم لن يُضيف إلى عتامته شيئا[١٢]. وسواء أكان التجلى الصورى لطيفًا أم كثيفًا فهو صورة مقلوبة بالنسبة للتجلى اللامنظور، وذلك لا يجبُّ التقابل المتحقق فى التجلى اللامنظور بالنسبة لما لا يتجلى على مستوى الموضوع، والذى هو الذات العلية أو الروح الأسمى.

***

ومن السهل أن ندمغ أمرًا بأنه 'غامض' أو 'متناقض' نتيجة

١٢ حين يقول الصوفية إن أشجار الفردوس جذورها إلى أعلى، فمن الخطإ محاولة فهم الفكرة عن طريق التخيل الصورى، فترجمة الفكرة المذكورة بالتعبير بالصور الأرضية يتجه إلى استخدام الأوضاع الأرضية للأشجار كذلك، أى إن الروح الموهوبة بالملكة السليمة سوف ترى الأشجار 'طبيعية' بالدرجة التى يقبلها بها العقل على الأرض، ويحسن فى هذه الطبقة من الأفكار أن نعلم أن شبكية العين لا تستقبل سوى صور مقلوبة، وأن العقل هو الذى يعيدها إلى العلاقة الموضوعية الطبيعية.

الافتقاد لبصيرة 'العقل المُلهَم'، وحين يرفض المفكرون الجدليون الاعتراف بأية حقيقة تنطوى على جوانب متناقضة تبدو عصية على الأفهام فإنهم يقفون فى منتصف الطريق بين السطحية والسلبية، لأن هناك من الحقائق ما لا يُمكن أن يُصاغ إلا بهذه الطريقة، فالشعاع الذى ينبثق من الضوء هو ضوء بدوره، ولكنه ليس الضوء الذى ينبع من المصدر مباشرة، لذا فليس هو الضوء إلا أنه ليس شيئًا آخر غير الضوء، رغم أنه يضعف كلما ازداد بعدًا عن مصدره واطَّردَ تكسره فى الانعكاس. فالنور الخافت نور فى الظلمة التى يُبددها، ولكنه يبدو ظلامًا حينما يشع نورًا باهرًا، وكذلك مايا هى نور وظلام فى الآن ذاته، فهى نور[١٣] من حيث كونها 'فنًّا ربانيًّا' تكشف عن أسرار آتما، وهى ظلام حينما تكون جهلا يحجبها أفيديا.

***

وينم الرمز فى الإدراك الروحى عن الميل الكونى إلى الظهور فى مستوى الموضوع، فالنفس فى سياق تنائيها الطبيعى عن آتما تظهر مباشرة لتصير تجليًا للروح أو الذات الصرف كما فى الولاية والنبوة. ويمثل الرمز الظهور المباشر الذى يحل محل الذات الصرف فى مستوى الموضوع. أما الظهور غير المباشر فيمثله العالم بتنوعه اللانهائى، بينما يستقر آتما فى المركز 'كذات' بحتة لانهائية. واليوجى

١٣ ومايا كامنة فى المبدإ الربانى باعتبارها 'صنعًا ربانيا'، كما أنها تماهى مع 'الحكمة' المفهومة بالمعنى اليهودى المسيحى، وهى بما هى أم الولاية أفاتارا على حد تعبير رينيه جينو Etudes Traditionelles, July-August 1947 وهى ما يسميه الجوانيون المسلمون 'العلم' و'النور'.

الذى تحرر فى حياته 'جيفان موكتا يرى آتما فى كل شىء، أما من لم يتحرر فإن عليه أن يطبع على الدنيا الرمز التركيبى المباشر لصورة آتما ليزيل عنها حجب العالم، والرمز هو كل ما يعمل سندًا مباشرًا للتحقق الروحى مثل التسبيح جابا بصيغة مقدسة مانترا أو باسم ربانى، أو صورة رمز مرسوم أو منحوت براتيكا أو فى شكل مرسوم ماندالا بشكل ثانوى.

***

ويمثل وحى سيناء والخلاص المسيحى والتنزيل القرآنى مثالات من ظهور الروح أو الذات رمزًا فى مستوى الموضوع، حين يتجسد آتما فى مايا وتعبر مايا عن آتما.

***

وحين يقول الفيدانتيون إن مايا هى صفة من صفات الأقنوم الربانى إيشفارا، وإنها تعبر عنه وتحجبه فى آن، فإن ذلك يعنى أن العالم يستق من لانهائية آتما، كما يُمكن القول أيضًا بأن العالم واجب الوجود نسبيًا.

***

وإذا كانت مايا تُطرح كبدهية، فلا يصح أن يُفهَم ذلك بالمعنى الفلسفى أو النفسى كما لو كانت فرضية، فهذه البدهية واجبة إذ إنها تناظر الواقع المتجلى، أما إذا أخذنا مايا على أساس أنها عاملٌ سلبىٌّ صرفٌ للظهور فلن يُمكن معرفة جانبها الإيجابى، وسوف ينطبع ذلك على الذكاء كعنصر مبعثر مبهم.

وتمثل مايا بمعنى مخصوص إمكانية وجود ما لم يُوجد بعد، فكلية القدرة لا بد أن تشتمل على احتمال توهم استحالتها. فالوجود يجسد بجافل من النفوس حتى يحتجب، كمحيط يُبعثر نفسه فى رغاء الزبَد حتى يستتر. ولو وصلت النفس إلى الخلاص فذلك بموجب أن الوجود موجود فحسب.

***

وليس هناك ما يخرج عن الحقيقة المطلقة، إذ إن العالم بُعد كامن لبراهما، لكن براهما لا يشوبه نسبية ولا نقص، وما العالم إلا جانب لازم لوجوب وجوده. وبتعبير آخر فإن النسبية جانب كامن فى المطلق، والنسبية أو مايا هى شاكتى براهما المطلق، ولو لم يكن النسبى موجودًا لما كان المطلق مطلقًا.

إن جوهر العالم هو التنوع، وهو براهما، وقد يحتج البعض على أن براهما لا يُمكن أن يكون جوهر التنوع إذا كان لاإثنينية بذاته، لكن المؤكد أن براهما ليس جوهر العالم، فمن منظور المطلق ليس للعالم وجود، لكن يمكن القول بأن براهما هو جوهر العالم بما هو موجود، وإلا ما كان له وجود بأى شكل كان، وما التنوع بما هو إلا الانعكاس المقلوب لللانهائية أو كلية الإمكان، أى براهما.

***

وموجودات الطبيعة هى الموضوعات غير المباشرة للذات أو الروح. أما الأمور التى تفوق الطبيعة فهى الموضوعات المباشرة الباهرة لها. والكون هو التجلى أو الموضوع الكلى الذى فُطر على

صورة الرب ويشتمل على كل الموضوعات أو التجليات الكونية. وبظهور الذات فى الكون يُصبح الوجود أو الظهور الربانى موضوعيًّا، وهو إيشفارا أو أبارابراهما، ويعبر عن ذلك الحديث القدسى كنت كنزًا مخفيًّا وأردت أن أعرف فخلقت الخلق فبى عرفونى .

***

فاليوجا أو الاتحاد هو أن يتجلى آتما موضوعيًّا فيصبح الفيدا الهندوسية أو الدارما البوذية، كى يصير الإنسان المتجلى ذاتًا أو روحًا مطلقة.

والربوبية هى أن يُصبح الرب إنسانيًّا حتى يُصبح الإنسان ربانيًّا، فصورة الإنسان سابقة الوجود فى الرب، وهى 'الابن'، وصورة الرب سابقة الوجود فى الإنسان، وهى 'العقل المُلهَم' ونقطة اللقاء بين الرب والإنسان فى مستوى الموضوع هى المسيح عليه السلام، وهى القلب النقى فى مستوى الذات، أى المعرفة والمحبة.

والتوحيد هو ألا يكون إلهًا إلا الله سبحانه حتى يتوحد الإنسان، فالواحد يتفرق ويتعدد كما فى الوحى كى يتوحد المتفرق المشتت كما فى النفس، فقد سبق وجود 'التعدد' فى المثال الربانى الذى هو القرآن اللامخلوق والكلمة الأزلية فى أديان التوحيد، وقد سبق وجود 'الواحد' فى المتعدد فى قلب العقل المُلهَم، وهو الكون الأكبر أو الروح الكلى.

***

وقد تضمنت مفاهيم شانكارا مفاهيم رامانوجا وتعالت عليها، فقد رأى شانكارا أن الظهور المادى للموضوعات وتجليها برهان مباشر على زيف وجودها، فهو لا يقول بما قاله رامانوجا الذى اعتقد أنها ليست موجودة أصلًا، ودفع ببطلان حقائق منظور شانكارا وهو لم ينكرها مطلقًا فى مقامها الصحيح. ويميل رامانوجا إلى تجسيد كل شىء فى مقام العالم المتجلى، وهو ما يتفق حقًّا مع المنظور الفيشنوى والنظرة الغربية اللذين يُشاركاه الرأى.

***

وينتمى الخلاف بين شانكارا وناجارجونا إلى طبقة الخلاف بين رامانوجا وشانكارا، بفارق أن شانكارا يُنكر مذهب ناجارجونا بناءً على أن صوريته تنتمى إلى تضييق مخصوص لمفاهيم الفيدانتا بغض النظر عن محتواها الحقيقى والمبادئ الروحية التى تمثلها، وينكر رامانوجا نظرية شانكارا لسبب نقيض. ولا شك فى أن منظور شانكارا يذهب إلى ما وراء منظور رامانوجا، لا من حيث الشكل فحسب بل من حيث الأسس ذاتها.

وعلى المرء أن يتحسب لأمرين حتى يفهم ناجارجونا أو الطريق الواسع ماهايانا عمومًا، أولهما أن البوذية تطرح ذاتها كطريق روحى، فتُخضِع كل شىء لمنظور الطريقة، وثانيهما أن هذا الطريق بالضرورة سلبى، فقد انحصرت الحقيقة الميتافيزيقية فى مرجعية الطريقة باعتبارها 'حالا' لا 'مبدأ'، كما أنها تُطرح كمفاهيم سلبية، أى نيرفانا ومحو وغيب شونيا. وترادف الحكمة البوذية المعنى والوظيفة نفسها

حين تحدث عن الذاتية. وهذا يعنى الجهل فى الحكمة الهندوسية. ولو عبرنا عن نيرفانا وشونيا بالأسلوب الفيدانتى بشكل وضعى فسنقول بأنها الشوق إلى معرفة الذات العلية والوعى الربانى آتما فى مستوى الظهور، أى فى مستوى الجهل الدنيوى.

***

وحينما يصف الغربيون أمرًا بأنه 'وضعى' فهم لا يفكرون إلا فى شدة وقع تجليه فحسب. ومن هنا جاء تفضيلهم لرامانوجا، ومن ثم أخطأوا فى وصف شانكارا أو أفلاطون 'بالتجريد'.

والعالم يُمَثُّلُ تجريدًا عند الله عز وجل[١٤]، والله تعالى فحسب هو الحق والحقيقة وليس العالم.

***

وغالبًا ما يعتقد الناس أن مضمون مقولة زائف طالما لا يُمكن ملاحاته بالجدل، وينطوى تحت هذا القياس جميع المقولات التى تعبر عن أى حقٍّ متعالٍ طالما لم يكن محتواها قابلا للجدل أو التجريب. ولم يسبق لشانكارا أن قال إن التعبير الإنسانى عن الحق الذى يعتمد على الوعى المطلق مثلا صحيح فى طبيعته وإن العقل وحده لا يستطيع إدراكه. وحين يقول الأدفايتيون إن طبيعة الوعى كذا وكذا، وإن حال 'النوم العميق' برهان عليها، فإن ذلك يعنى أنهم

١٤ ولا بد من مراعاة أن كلمة 'الله God' لا تسمح بأى قصر ولا تحديد، فالله سبحانه هو كل ما كان مبدئيا، وأنه كذلك فيما وراء الوجود استدلاليا، وقد لا يعرف المرء ذلك أو ينكره، ولكن لا يمكن إنكار أن الله تعالى هو كل ما كان فائق الفضل ولا يمكن لشىء أن يحاذيه.

أنفسهم بحاجة إلى هذ المثال حتى لا تبعثرهم براهين الثغرات التى قد تحتويها بالضرورة. ومن الواضح أن ذلك ليس من قبيل التناقض، ولكنه تشاكل يجد فيه المرء السبيل إلى مثال، وهناك أوجه نقيضة فى الوجود ولكن ليس موقعها هنا. فلو نحن قلنا إن أى بصيص ضوء يعتبر كالشمس بالنسبة لجسم معتم، فإن كون هذا البصيص لا يشاكل الشمس صورة ولا جرمًا ولا مادة أمر لا معنى له فى سياق المثال والحال، ثم إنه لو لم يختلف المثال عما تمثل به فلن يكون مثلا لشىء ولكنه يكون الشىء ذاته.

***

إن أول ما تفصح عنه بصيرة العقل المُلهَم هو بدهية حقيقة المطلق. والفكر الاستدلالى يستقرئ المطلق بدءًا من النسبى، ولا ينبثق عن تلك البصيرة المُلهَمة، ولكنه لا يستثنيها. وفى حين تكتسب المقولات فى الفلسفة قيمة مطلقة، فإن قيمتها للبصيرة المُلهَمة رمزية وعرضية. ولم يلجأ شانكارا إلى 'بناء منظومة'[١٥]، ولا هو بحث عن 'حلول' يُعالج بها 'مشاكل'، ولم يُعانِ مما أسماه 'مرض الشك'.

وشانكارا لا لون له مثل كأس شفاف يسرى فيه النور، أما رامانوجا فهو كأس ملون يسرى فيه النور ذاته ولكنه يصبغه بلونه، وهو ما

١٥ ونعنى بذلك بنية من المعقوليات المتوافقة، والحق أن المرء يمكن أن يصف مذهبا رشيدا بأنه 'منظومة' حين يقارنه بمنظومات أخرى فى الطبيعة، مثل المنظومة الشمسية مثلا، والمذهب أمر سار فى طبيعة الأمور باعتباره أفكارا مبنية تتوافق مجتمعة حول فكرة مركزية، وتستق منها بحسب 'أبعاد' متنوعة.

يعنى أن مذهب رامانوجا وحى ملهم وليس اختراعًا، فالحكماء أدوات لتبلور النور الأسمى لا مخترعون 'للنظم'. وما يحكم على كل شيء هو التعقل المُلهَم، أما صيغة التعبير فتمليها متطلبات شكل تراثى بعينه. ويرى الفلاسفة بالمعنى المعتاد أن المبادرة تنبع من الجانب الإنسانى فى قلقه العقلى وشكه وعجزه عن التأمل، وليس سلوكهم حيال ذلك تنبؤيًّا بل بروميثيًّا.

***

إن الله تعالى لا يتغير، وليس سببًا للتغير بما هو رغم أنه عز وجل سبب كل شيء وغايته، ولذلك يبدو لنا كما لو كان سببًا لما نراه تغيرًا ظاهرًا، وهو ليس سببًا للتغير بما هو بل بما يُبرهن ظهوره وخفاؤه على صمدية الله عز وجل، كما يُبرهن التنوع على كلية قدرته سبحانه. ومن حيث إن الدنيا واقعة فى قهر التغير فإنها لا تستطيع أن تعرف كيف أن الله سبحانه سببها وغايتها ومنتهاها، فهى من منظور طبيعتها السلبية لا وجود لها. أما من حيث إن التغير واجب بموجب لانهائية القدرة، لا من حيث كونه نقيضًا للصمدية الربانية، فلا بد أن يكون الله تعالى سبب وجودها، وتوجد بموجب ذلك فحسب حتى لو امّحت فى جلال سببها ذاتها، وهى بمدى وضعيتها الأنطولوجية ليست إلا به جل جلاله سببًا وغاية.

***

لقد قيل أحيانًا إن الحكيم الذى تحرر فيدوان قد وصل إلى مقام لا عودة منه إلى سلسلة تناسخ الفعل كارما فى الوجود سامسارا، فقد

راح إلى ما وراء تخميناتنا وتحسباتنا إلى ما لا يُمكن الحديث عنه، فلا يملك أن يتحدث ولا أن يُعَلِّم. ولم يُنكر الفيدانتيون مطلقًا طبيعة فيدوان المزدوجة، ولولا أن المسيحية هى دين الغرب وأن ازدواجية طبيعة المسيح عليه السلام عقيدة عند الغربيين لما سلمت المسيحية ولا طبيعة المسيح من الفلاسفة الذين ينقبون وراء تناقضات الفيدانتا، ولحاولوا البرهنة أيضًا على تناقض طبيعتى المسيح، ولاعتبروا هذه العقيدة 'حجر عثرة' فى طريقهم، ولتصرفوا حيالها كما تصرفوا حيال الثالوث.

***

إن من التناقض الدفع بأن نور المُلهَمة حقيقى فقط فى حدود انعكاسه على تشيؤات ظاهرية، وليس له إلا حقيقة نسبية برانية، فالتباين يُمكن أن يكشف عن طبيعة الشىء أو يُظهر قيمته، ولكنه لن يتمكن من إظهار طبيعته الوهمية. فالله تعالى هو النور ذاته الذى يُضىء ظلامنا، وهو يُضىء الظلام لأنه النور، وهو الحب لا لأنه سبحانه يُحب، ولكنه يُحب لأنه المحبة ذاتها.

***

إن بين براهما والنفس تواصلًا ومفارقة معًا بحسب المنظور الذى ننظر منه إلى هذه العلاقة، فالتواصل قائم من منظور الطبيعة الجوهرية، وهى الوعى. أما المفارقة فقائمة من منظور 'طبيعة الواقع' التى تجسد الوعى فى المستوى الموضوعى الصرف من جذوره الكونية حيث يُظلم ويتبعثر فى الجهل أفيديا، ويتبع ذلك أن الجوهر الفردى لم

يتخلص تجريبيًا من أوضار الخطيئة الأصولية للتجسد التى لا محو لها إلا بالمعرفة.

والكائن بما هو صيغة من صيغ التجسد يرى بالضرورة الوعى الفردى من خارجه، والذى لا يتميز عنه ذاته على الحقيقة. أما الأولياء أفاتارات فإنهم يعبدون الله سبحانه بمستوى 'تماهيهم' وليس بأى طريق آخر.

وخطل النفس الأعظم، أو قل 'الخطيئة الأولى'، ليس التجسد العرضى الذى يجعل المرء مشتتًا بين أمر وآخر، ولكنه الظهور الأصولى الذى يجعل من ذلك أمرًا ممكنًا. ويُعد ذلك الظهور تراكميًا متوارثًا، وينتمى إلى الجنس بأكمله لا إلى إرادة الفرد.

وقد عجزت الذاتية الفيدانتية الزائفة عن التحسب لتجانس المحيط الكونى فى مستوى الموضوع، وهى على الحقيقة لا تعدو مذهب وحدة النفس solipsism.

***

إن التشيؤ الذهنى ما هو إلا آتما متجسدًا فى جيفآتما أو فى آهامكارا، وهى إذن موضوع ثانوى نسبى متجسد بالفعل. وحينما يُفْرِغ المرء عقله من كل التشيؤات فهو يتقارب مع الحق آتما بشكل رمزى، ولكن التشيؤات التى يتمثلها المرء بما هى لا تَمَّحى، وليس التحقق الروحى وهمًا ذاتيًا ولا هو مذهب كوحدة النفس.

لقد قال المسيح عليه السلام لِمَاذَا تَدْعُونى صَالِحًا لَيْسَ أحدٌ صَالِحًا إلا واحدٌ وَهُوَ الله. ويعنى هذا أن كل شىء يشارك بالضرورة فى

الصفات الجوهرية للنسبية.

وقد قال شانكاراشاريا تعابير مثل إننى أسجد أمام جوفيندا وهو من كانت طبيعته الرضوان الأسمى، وقال راماكريشنا، إننى لست فى المطلق ولا أنت فيه ولا الأقنوم الربانى، فالمطلق فيما وراء كل قول وفكر وتصور، ولكن طالما وجد شىء خارج نفسى فلا بد أن أعبد براهما فى الحدود التى يحتملها عقلى كما لو كان شيئًا من خارجى .

***

إن هناك تشاكلًا مباشرًا وتشاكلًا معكوسًا، والأول مثل صورة مقلوبة لشجرة منعكسة على مياه بحيرة، ولن تكون دومًا إلا شجرة، والثانى هو أن تكون الشجرة ذاتها مقلوبة. ودائمًا ما يُوجد نوعان من التشاكل فى العلاقة بين الله سبحانه والعالم، وبين المبدإ والتجلى، وبين اللامخلوق والمخلوق، ولكن فى سياقات وجوانب مختلفة. وهكذا كانت 'الأنا' الإنسانية محوًا 'للذات أو الروح' رغم أنها انعكاس منها، بحيث يُمكن القول بأن الله تعالى هو 'الأنا الربانى' بالتشاكل مع ما كان وضعيًّا، مثل المُلهَمة و'الأنا الخالدة' فى الإنسان، ويمكن أيضًا القول بأنه 'هو' نقيض لما كان سلبيًّا، مثل الجهل والجوانب الوهمية فى 'الأنا' الإنسانية، واصطلاح 'الذات أو الروح Self' يُعبر عن التشاكل والتضاد معًا.

***

والقول بأن من يتمسك بظواهر الوهم لا يُمكن أن يُدرك الحقيقة هو تغاضٍ عن أن التوحد لا يعتمد على بعض الاصطلاحات، ولكنه

يتوقف على انصهار عنصرين فى سبيكة واحدة، سواء أأسميناهما 'الذات والموضوع' أم أى اسم آخر، وهو ما يربو فى كل حال إلى استبدال الوهم فى مستوى الموضوع الطبيعى العام بالوهم فى مستوى الذات الذى يفوق الطبيعة، ولذا كان أشد خطورة، ولا يلزم لكى يتوحد المرء مع شيء أن يبدأ بادعاء أنه ليس منفصلا عنه بأى شكل، أو أنه غير موجود، فلا بد له ألا يستبدل اعتقادًا أعمى بالتعقل المُلهَم.

***

ولا فائدة من معرفة مقولة 'أنا براهما' ما لم يفهم المرء 'أنه ليس براهما'، ولا نفع فى السعى إلى تحقيق مبدإ 'إن براهما هو نفسى الحقة' قبل إدراك أن 'براهما' خارج النفس، ولا خير فى معرفة 'إن براهما هو الوعى البحت pure Consciousness ' قبل فهم 'أن براهما هو الخلاق القدير'[١٦].

***

ولا يُمكن أن نفهم زيف مقولة 'أنا لست براهما' قبل أن نفهم حقيقتها، وكذلك لا يمكن لنا فهم أن مقولة 'إن براهما خارج النفس' ليست منضبطة قبل فهم وجه انضباطها، كما لن نفهم أن مقولة 'إن براهما هو الخلاق القدير' يشوبها خطأ ما لم نفهم كيف تعبر عن حقيقة.

***

١٦ قال المسيح عليه السلام «لَيْسَ أَحَدٌ يَأْتِي إِلَى الآبِ إِلَّا بِي.

ولا بد من أن نتحقق بالذات العلية أو الروح حتى يُمكنا الكلام عنها، فكيف يتأتى لمن لم يتحقق بها أن يُعبر عنها؟ ولو أن قديسًا تحقق بها وحدَّث مريديه عنها، فكيف لهم أن يعرفوا 'ماهيتها'؟

ولا يبقى بعد كل هذه الشروط إلا الجهل المطبق فى مواجهة المعرفة المطلقة، ولن يبقى من سبيل إلى التواصل مع الروح دون تحقق روحى، فلا فارق بين الألمعى والمأفون، ولا بين الحقيقة والخطإ. وإسباغ خلفية ذاتية وتجريبية مطلقة على المعرفة يربو إلى إنكار العقل المُلهَم، وهو كذلك إنكار للوحى والإلهام، أى إنها إنكار للذكاء أولا، ثم إنكار لنور الروح، ثم إنكار للنبوة والشريعة. وهى تعنى إذن تحطيم التراث لو ظلت الفيدا عصية على التعبير، فكل من تحقق بالروح سوف يُدَبِّجُ فيدا جديدة، وسيؤسس دينًا جديدًا، وسوف تبقى ساناتانا دارما[17] مفهومًا فارغًا من المعنى.

***

إن التعقل المُلهَم والإلهام والوحى ثلاث حقائق جوهرية لازمة للفرد والجماعة الإنسانية، وتختلف كل منها عن غيرها، ولن يُمكن اختزال إحداها إلى مجرد تحقق، فالإنسان المتحقق قد يكون ملهمًا بإلهامات تختلف عن أحواله فى المعرفة[18]، ولكنه لن يتمكن من إضافة

١٧ ساناتانا دارما عند الهندوس هى الحكمة الخالدة Religio Perennis التى لا تستق من إنسان، ولكنها الحقيقة التى تجلت للأتقياء Rishis، وقد قامت متون شروتى على ذلك الوحى.

١٨ وقد كان هناك كثير من الحالات مثل شرى رامانا مهاريشى، والذى قال إن إلهاماته أولادو نارباد وأو ساد فيديا تأتى إليه كما لو كانت من خارجه، وتحدث حتى عن الكيفية

حرف واحد إلى الفيدا، ثم إن الإلهام قد يعتمد على وظيفة روحية مثل البطريركية[19]، كما أنه قد ينتج عن مقام أسرارى. أما الوحى فلا يعتمد حتى على أكمل مقامات الولاية والتحقق رغم أنها شرط لازم له.

أما التعقل المُلهَم فهو شرط لازم للتحقق المذكور، فهو فحسب الذى يُضفى على مبادرة الإنسان غاية وكفاءة، وهذا هو الدور الأصولى للذكاء المُلهَم كعنصر من مكونات حال 'أن يكون المرء ما هو حقا'.

ويعنى الوحى من منظور خاص 'التعقل المُلهَم لجماعة إنسانية'، أو بالحرى يقوم بوظيفة ذلك التعقل، فالجماعة المقصودة تسعى فى الطريق الوحيد للمعرفة، ولذا كان الولى أفاتارا أداة للوحى فلا بد أن يعمل كماله على صياغة الإنسانية وتنويرها. ولذا كان دعاء الأولياء دومًا هو دعاء الناس كافة وللناس كافة.

***

والاعتقاد السائد عند اليوجيين الجُدُد بأن التطور سوف ينتج 'إنسانًا خارقًا' يتميز على الإنسان العادى كتميز الإنسان عن الحيوان، أو بمدى اختلاف الحيوان عن النبات، ما هو إلا حالة جهل بماهية الإنسان، وهو عيّنة من الحكمة الزائفة التى تعتقد أنها أكثر تفوقًا

التى ثبتت بها فى عقله دون عون من إرادته.

١٩ له صلة مباشرة 'بلطف الحال'، وهو اللطف المرتبط بوظيفة مثل 'المرجعية' أو 'الصمدية' أو 'بركة الروح القدس'.

عن الأديان ’الانفصالية‘ التى لا ترقى فى الحقيقة عن أبسط التعاليم البدائية. فتلك التعاليم لا تعى ماهية الإنسان، ولكنها تعرف أنه عالم قائم بذاته يقوم على خلاف ما تقوم عليه مملكة الطبيعة بكاملها، كما أنها تعرف ذلك من جانب واحد هو قدراته الروحية لا طبيعته الحيوانية، فالاختلاف بين القرد والإنسان أعظم شأوًا عن الاختلاف بين ذبابة وقرد، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذى يُمكنه أن يهجر العالم، ويمكنه أن يعود إلى الله سبحانه، ولذلك لم يتفوق عليه كائن أرضى آخر، والإنسان بين الكائنات هو المركز، وهو وضع مطلق حيث لا مركز إلا المركز لو كان للتعاريف معنى.

وتدَّعى اليوجية الجديدة شأن معظم الحركات الشبيهة أنها تستطيع إضافة قيمة جوهرية إلى حكمة الأسلاف، وتعتقد أن الأديان ما هى إلا حقائق جزئية لم يبق عليها إلا أن تتوحد بعد انتظار مئات الآلاف من السنين كى تُتَوَّج بنظم تافهة قليلة الشأن.

***

والحق أن من الأفضل أن نسلم بأن الأرض ما هى إلا قرص تحمله سلحفاة وتدعمه أفيال أربعة عن أن نؤمن بمجىء وحش يفوق الإنسان باسم التطور. كما أن التفسير الحرفى للرموز الكونية إذا لم يكن إيجابيًّا مفيدًا فلن يكون ضارًّا بأى شكل، فى حين أن الخطل العلمى على شاكلة التطور لن يكون حقيقة حرفية ولا رمزية، وسوف تجلُّ نتائجه الزائفة عن الحصر.

***

إن الإفلاس العقلى لحركة اليوجيين الجدد برهان لا يُدحض على استحالة قيام روحانية بلا أرثوذكسية، ولم يكن من قبيل المصادفة أن تبدو كل تلك الحركات مناهضة للذكاء، حيث تُحِلُّ محله تفكيرًا عقيمًا غامضًا 'متقلبًا' بدلا من أن يكون تأمليًا ساكنًا. وجميعها موسومة بالحض على الانفصال عن المذهب القويم، ويكرهون عدم قابليته للفساد باعتباره 'صلفًا عقائديا'، ويفشلون فى فهم أن الحق لا يُنكر الصور من خارجها بل يتعالى على باطنها. فالأرثوذكسية تتضمن قيمًا لا يُمكن لأحد أن يستخلصها بنفسه.

***

ونلتقى فى شرى رامانا ماهاريشى بالهند الخالدة مرة أخرى، حيث تتجلى الحقائق الفيدانتية فى أبسط أشكال التعبير دون شائبة من خيانة، فهى بساطة الحقيقة وليست إنكارًا للتعقيد الذى تشتمل عليه، ولا هى اصطناع وإخلال برانى لا يقوم إلا بالجهل.

إن الوظيفة الروحية التى يُمكن أن تسمى 'فعل الحضور' تجد أصلح تعبير عنها عند ماهاريشى، كما لو كان تجليًا فيدانتيًا فى هذا الزمان للهند الصامدة فى مواجهة حمى نشطاء الحداثة، فقد برهن على نبل التأمل لا العمل فى وجه أخلاقية نفعية قلقة، وأظهر الجمال الذى لا يُبارى للحق النقى فى وجه الانفعال والتهافت والخيانة.

ويتجلى عنده السؤال الأعظم من أنا؟ مثالا ملموسًا على الحقيقة التى يعيشها لو جاز التعبير، وعلى أصالته التى تضفى على كل كلمة من كلماته نكهة الحق حين تعبر عنه بأكثر الطرق مباشرة. إن الفيدانتا

بكاملها تنضوى فى تساؤل ماهاريشى من أنا؟، وجوابه يستعصى على التعبير، ولكن ليس على المعرفة.

نَظَرَاتٌ إِلَى الْيُوجَا

إن اليوجا هى أكثر الطرق مباشرة وأكمل التجارب كفاءة لتحقيق المبدإ الروحى الذى يُمكن أن يتجلى حينما تتطلب طبيعة الأمور. وهذا المبدأ هو تقنية أو 'خيمياء' تعمل على انفتاح الكون الإنسانى الأصغر للفيض الربانى، وقد جرى تعريف اليوجا بأنها توقف عمليات الجوهر العقلى mental substance. والحق أنه ليس هناك إلا يوجا واحدة، وهى فن التركيز الكامل، وقد كانت هاثا يوجا وراجا يوجا هما شكلاها الرئيسان، وقد انبثق عنهما يُوجات أخرى مثل لايا يُوجا ومانترا يُوجا، وهما صيغتان خاصتان، كما أن كلمة يوجا تعنى أيضا 'الاتحاد' فى الطرق العظمى الثلاثة للعرفان جنانا والمحبة بهاكتا والعمل كارما، إلا أن اتصالها بالمبدإ الذى تتميز به رياضة اليوجا أقل مباشرة فى هذه الطرق. وقد عُرِّفت اليوجا فى سوترات باتانجالى والأعمال التى تعلقت بها باعتبارها خيمياء باطنية دائمًا، أو هى جُمَّاع الوسائل التقنية للتحقق عن طريق النشوة الروحية سامادهى بمعونة العناصر العقلية والجسدية والروحية، وأحيانًا ما تشارك العناصر الأخلاقية أيضا[٢٠].

وسوف يُبين المثال التالى التمايز الذى ذكرناه توًّا، رغم أنه رسم

٢٠ يجوز أن تشتمل كلمة 'نشوة سامادهى' على عدة معان بحسب الصيغة أو درجة الانجذاب، ولكنها تشير دوما إلى الانسحاب من الوعى الدنيوى، وسواء أكان انسحابا سلبيا أم إيجابيا، أو أيا ما كانت تواليف الصيغتين.

تبسيطى للغاية، لكنه مفيد فى التقرب إلى المعنى، فعند العرفانيين الجنانيين يكون معنى 'التواضع' هو الوعى بلاشيئية الأنا من منظور نسبيتها، أما عند المحبين البهاكتيين فيعنى 'التواضع' الحط من قيمة النفس أمام جمال المحبوب الحاضر فى كل أين ومحو النفس أمام مجد الرب. وأما عند العاملين الكارميين فيعنى 'التواضع' خدمة الغير بلا انتظار لجزاء، ويصير من المنظور اليوجى الصرف 'هندسيا' أو 'طبيعيا' كما لو كان مجابًا لكافة أنشطة الجوهر الحيوى وامتناع عن كل التأكيدات العقلية mental affirmation.

وتجيب واقعة إمكان تحقق تقنية روحية لا تنبع من إرادة إنسانية بل من طبيعة الأشياء على الدفع بأن اليوجا لا نفع منها، وأنها 'اصطناعية'[21] نقيضة لحب الله عز وجل. والحق أن أساس المبدإ اليوجى قائم فى الجانب الكونى من الإنسان، وهو جانب يعنى إمكان تحقيق أنظمة 'شبه هندسية' غريبة على طرق المعقولية الدورانية مثل نزوات الانفعال فى الجرم الأصغر، أى إن تلك الأنظمة ذات سمات 'طبيعية' بالمعنى البدائى الذى ينطبق على عالم 'تساوق الفعل ورد الفعل'، وينطبق بالتالى على القوانين والقوى الكونية اللاشخصية. وحينما ننظر إلى المبدإ اليوجى من زاوية أكثر عمقًا نجد أنه قائم على فكرة أن الإنسان كما لو كان مغمورًا فى اللانهائى، وليس جوهره

٢١ ينسى الناس بسهولة أن هذه المعايير تجعل من جميع الشعائر أمرا 'اصطناعيا'، حيث إن صلاحيتها لا تعتمد على الجهد العقلانى ولا الأخلاقى.

الذى يُوجد به ويُعرف إلا اللانهائى ذاته، مثلما أن قطعة ثلج ليست إلا المياه التى تطفو عليها، وكما لو كان 'لانهائية متجمدة' لو جاز التعبير. ولا يمنع شفافيتها لتوفيق الوجود وعطائه إلا صلابة صدفتنا وعتامتها فحسب، ورياضة اليوجا هى فن فتح الصَدَفَةِ الإنسانية لنور التوفيق الذى يحيط بنا على أساس بنيتنا الكونية[٢٢]. ولا مناص من ظهور اعتراضات تقول باستحالة كفاية أية تقنية بذاتها كى يتعالى الإنسان عن حدوده، وأن الإنسان ليس مجرد حزمة من العوامل اللاشخصية، ولكنه كذلك ذكاء وإرادة، أى نفس حية، وهذا أمر واضح ولا شك، ولكن نظامات اليوجا دائمًا ما تنطوى على عناصر العقل والأخلاق والتأمل والفضيلة. ولا تؤدى اليوجا إلى القداسة حينما تُختزل إلى مبادئها الأولية، ولا تصبح إلا عملا سلبيًّا يشاكل شق جسر لن يفعل إلا أن يروى حقلا كما يقول الهندوس. ولن يُمكن إلا للتعقل المُلهَم أو المحبة أن يُحقق اتحادًا إيجابيًّا بعون الله تعالى، وبدرجة عمق الحب وسلامة التعقل المُلهَم.

***

وتربط الطبيعة التقنية اللاشخصية لعلم اليوجا بينه وبين العرفان بأكثر مما تربط بينه وبين المحبة، مثلما ترتبط الطبيعة الذاتية للموسيقى بالمحبة

٢٢ هى لا شك كذلك 'داخلنا' عمليا مثل أن ﴿مَلَكُوت اللهِ دَاخِلَكُمْ﴾ كما قال المسيح عليه السلام، ولو أنه بشَّرَ بأن "مملكتك آتية"، فلم يكن ذلك قصرا على العود الكلى، بل اشتمل كذلك على حضور مملكة السماء فى قلوبنا كما لو كانت نقطة تلاقى 'الطريق المستقيم' واللانهائية.

أكثر مما ترتبط بالعرفان[٢٣].

***

ويميل العقل السامى والأوروبى نحو التمسك ببدائل لا تقبل الاختزال، لكن العقل الهندوسى يعمل بالتكامل والتركيب بين البدائل. ويصعب على الغربى أن يُصالح بين فكرة 'تقنية روحية' وبين التقوى والفضيلة، ويتراوح عنده ذلك المزج بين 'البرودة' و'الدفء' بلا صدق ولا ترابط ولا جمال، وتبدو عنده المواقف المتكاملة على طرفى نقيض، فى حين أن الهندوسى يُصالح بين النقائض الظاهرة بلا صعوبة. ويرى فيها أقطابًا لنوايا أصولية واحدة، حتى إنه يرى حميَّته ذاتها بطريقة موضوعية تمامًا، ويغير من منظوره بما يُناسب الروحانية فى مجملها بلا صعوبة. أما الأوروبى فيرى ذاته بين بديلين أولهما الإيمان والتقوى والفضيلة والبركة، وفى هذه الحالة سوف ينظر شذرًا إلى المنظور التقنى باعتباره دجلا 'فقيريا'، وثانيهما رد فعل عنيف على العاطفية الدينية، ينحاز بموجبه إلى المنظور اليوجى سواء أخطأ أم أصاب. وليس ذلك موضوعنا

٢٣ تشتمل الأسرارية المسيحية على صيغ مختلفة فى الزمن والمكان، فقد كان هناك فارق فى المسيحية المبكرة كما فى الإسلام بين 'المحبة' و'العرفان'، ولكن ذلك الفارق لم يكن منظوميا شأن الفارق فى الهندوسية بين الجنانا والبهاكتا. فتقوم المحبة المسيحية على العقيدة فحسب دون الغنوص، بينما امتزج الغنوص دائما عند آباء الكنيسة بعنصر المحبة الذى ترددت أصداؤه الأخيرة بين الدومينكان فى مرتفعات الراين الوسطى، وقد انتشرت بين العامة فى فرنسا وشمال أوروبا، وكان رائدها الأول مايستر إيكهارت.

هنا، وسوف نتمسك بالجانب غير الأخلاقى لليوجا[٢٤]. وليس رد الفعل هذا إلا انفعالا 'باردا'، ونحن نفضل الحميَّة الدينية فى هذه الحالة بلا تردد، فهى على الأقل ما تدعى. وعلى كلٍّ، فإن فكرة استيعاب رمز بالعقل المُلهَم يُمكن أن تحل محل أعمال التقوى أو تفوقها تهزُّ فردانية الذين يعتقدون 'بالتقنية'، والذين يعجزون فى ابتسار خيالهم عن استنباط كل النتائج الأخلاقية التى تتمخض عن اتباع الطرق 'السهلة'.

والمسيحية من حيث عموم بنيتها طريق محبة، ولا تتبدى فى ظاهرها 'موضوعية' العنصر اليوجى التى تنتمى إلى الغنوص، إلا أننا نصادفها فى تراث الهسيكاست الذى يتضمن جوانب من الغنوص نظرًا لانتمائه إلى الآباء اليونانيين، ولكنه يتخذ صورة عاطفية فى أسرارية القديس يُوحنا الصليبى. ولا شك أنه يُمكن الإشارة هنا إلى أن محبة الله تعالى ليست أمرًا عاطفيًّا فحسب. وبغض النظر عن أن مسألة الغنوص ليست إلا فعلا إراديًّا يختار الإنسان فيه الله سبحانه، وأن الإرادة ليست مرادفة للانفعال إلا فى حالة اعتمادها على المعرفة. أما فى الحالات الأخرى فإن الإرادة ترتبط تلقائيًّا بالمشاعر والانفعالات، فليس طريق الإرادة البحت أمرًا مفهومًا، فالإرادة

٢٤ ليس هذا الجانب اللاشخصى غير الأخلاقى amoral لاأخلاقيا immoral، ولا يمنع من أن تتعلق اليوجا من جانبها التقنى البحت بالقواعد الأخلاقية، وكذلك لا يستثنى القيام عليها من الناحية التقنية كما تبرهن على ذلك حالة البهاكتية، ولكن هذه الارتباطات ليست ما يجذب الغربيين إلى ممارسة اليوجا.

دائمًا ما تعتمد على عنصر معرفى أو انفعالى.

ولكن الجدل سوف يطال البهاكتية الهندوسية من حيث إنها روحانية انفعالية، وجوابنا على ذلك هو ضرورة اعتبار المناخ الروحى عند الهندوس، ومرونتهم التأملية، والسمات الخاصة لانفعالاتهم، والتى تميل إلى 'الكونية' وتبتعد عن الانفعالية، وهى أقل فردية منها عند الأوروبيين، كما أنها أكثر 'جمالية' وأقل ميلا إلى الأخلاقية منهم. ورغم أن الهندوس مناطقة أفذاذ فإنهم قليلا ما يميلون إلى العقلانية، وهى حقيقة يجب ألا يُنظر إليها كأمر متناقض، ذلك أنهم من النوع المُلهَم الذى ينفتح ذكاؤه على جواهر الأمور، ولا يعيشون على البدائل العقلانية مثل الغربيين، بل على الأفكار الميتافيزيقية التى لا تشكل عندهم خلفية عقيمة، بل تتدخل بفاعلية فى مناهج تفكيرهم حتى لو كان أثرها أقل مباشرة على البهاكتية منها على الجنانية[25].

ولو نحن أضفينا على العوامل الجمالية معناها العميق، الذى يحتل أهمية فى البهاكتية الهندوسية تناظر عوامل عقلية مُلهَمة، فسوف ينطبق

٢٥ ومن نافلة القول أن الهندوسى الذى نقصده هو الذى قد تشكل عقله بالتراث وليس الذى يميل إلى اتجاه يناقضه، والهندوسية خالية من 'العقائد' بمعنى أن أى مفهوم فيها يمكن أن يُلاحَى شرط أن تكون الدفوع حقيقية فى جوهرها، وهو ما يعنى أن إنكار المفاهيم لا بد أن يكون من مقام أعلى من مقامها، فالميتافيزيقا تفوق علم الكون، والتحقق يفوق المذهب، ذلك رغم أن رموز المتون الهندوسية ثابتة لا تحول شأنها شأن الرموز السامية فى عقائد أديان التوحيد، وذلك يضمن استبعاد أية مقارنات متهافتة من آراء الفلاسفة، ولن يمكن لأى هندوسى رشيد ادعاء أن أى مسألة من مسائل الفيدا خطأ بأى شكل كان.

الأمر ذاته على المحبة عند الصوفية مثل عمر بن الفارض وجلال الدين الرومى. أما الأوروبى اللاتينى فيتوقع أن يجد فى الجمال بما هو انجذابًا انفعاليًا وإغراءًا 'دنيويا'، فهو عموما يفتقد التبصر بالجواهر والحس التلقائى بالتشاكلات والإيقاعات الكونية، وينحو إلى الخلط بين الزهد التأملى والعاطفى، ولا تصيبه النشوة التى خبرها راماكريشنا أمام جمال الطبيعة، ويندر أن يراها بعين القديس فرانسيس الأشيسى. والموسيقى عند الغربى هى حقًّا عزاء حِسّىّ، ولكنها نادرًا ما ترقى عن ذلك، ولا يسمعها فى فتح أبواب الفردوس وانغلاقها إلا دراويش المولوية[٢٦]، ولا علم له بالرقص المقدس رغم أن القديسة تريزا الأفيلية كانت تتصوره، وبالتالى كان من شأنها أن تقدره حق قدره. والغربى يُميز بين الجمال الدنيوى اللاأخلاقى والجمال الذى ينطوى على معنى دينى، ولكن حيث إن الجمال الطبيعى يربطه بالشهوة بدلا من أن يسمو به نحو اللانهائى فإنه يُرادف آليًا بين الشهوة والجمال، ومن هنا افتقد الحس بالفن الشعائرى[٢٧]. ومن

٢٦ قال جلال الدين الرومى لقد سمعنا هذه الأصوات فى الفردوس، ورغم أن أصوات الأرض والمياه قد ألقت حجبها على أسماعنا، فما زلنا نذكر هذه الأناشيد السماوية.. فالموسيقى هى غذاء الذين يحبون، إذ إنها تستحضر حال اتحادهم الأولانى بالرب .

٢٧ تضافرت فى العصور الوسطى العبقرية الشرقية لبيزنطة والعبقرية الشمالية للكلتيين والجرمانيين فى ازدهار الفن المسيحى. وقد عملت النهضة على أن تغتال الجوانب الشهوانية فى الفن جوانب الفن الروحى، ولكن الفن الحسى مال من ناحيته إلى أن يكون دينيا، فسقط فى نفاق متغطرس وجماليات صورية فارغة، وقد تشكل الجمال فى عقل إنسان النهضة من الحسية والعقلانية، حيث سيطرت العقلانية الوظيفية على العمارة وسيطرت العقلانية الحسية على الفن التشكيلى.

السهل أن نفهم سبب تقويم المسيحى لفنون سامكيرتاناس الهندوسية أو مجالس الذكر والإنشاد الروحية للصوفية على أنها لعب سهل على المشاعر. والحق أن التقلبات بين المشاعر القلبية والطبيعية أمر قائم مما دعا بعض الصوفية إلى استنكار انتشارها، وعلى كلٍّ فإن الكفاءة الروحية للوسائل الجمالية من طبيعة الأمور ولذا وجب أن تتحقق فى ظروف معينة وليس إنكارها معقولا بموجب أفكار أخلاقية مسبقة. ويرى اليوجيون أن كل ما يُؤدى إلى التركيز مشروع من حيث المبدأ على الأقل، ومن هنا جاء معيار الكفاءة التى تتحقق فى القوة الموحِّدَةِ للشعور بالجمال فضلا عن معياره الباطن.

وحتى نوضح الفارق بين العقليتين الهندوسية والغربية يُمكننا القول بأن المسيحى يتوسط بين العقيدة والعقل شأنه شأن كل الموحدين باستثناء العرفانيين. ومن هنا جاء 'غموض الإيمان' كما لو كان مشدودًا بين السر الربانى والعجز الإنسانى، وحينئذ يُستبدل التوفيق أو 'العزاء' بالإدراك المُلهَم فوق العقلانى، وذلك العزاء موجود فى الروحانيات كافة سواء أكانت شرقية أم غربية، وذلك لسبب بسيط هو أنه يستجيب لإمكانية عامة فى النفس الإنسانية، ولم يكن العزاء فى الميستيكية الكاثوليكية إلا لأهميته فى غيبة عوامل مشاكلة لوظيفته وطبيعته فى مقام الوجود العملى، ولم يكن ذلك القصر بلا صلة باهتمامات معينة فى انتهازية جمعية، واحتياج إلى تماسكٍ صوريٍّ وتواطؤ اعتذارى، أو هو ميل إلى اختزال الحياة

الأسرارية إلى نمط واحد سهل القياد.

وتصل بنا إشكالية الإيمان والعزاء إلى مسألة 'إغراء الكفر'، وقد أصبحت ممكنة لأن الإيمان قد استقر في الإرادة لا في العقل المُلهَم، والإيمان هو مسألة توفيق للإرادة والعقل reason على الأقل في منظور المحبة الذي يصوغ الروحانية المسيحية بشكل شبه قصري، ويحوطه 'غموض' يستدعى الإغراء، مثلما يُؤدى تهافت العقل إلى الأخطاء، أو كما تؤدى حرية الشر إلى الخطايا. وحتى لو اتخذ المرء الإيمان بمعناه القديم المتكامل بما فيه العرفان لوجد أن الإغراءت تعيث حتى في العرفان ذاته، ولكنها إذ ذاك تغير من خصائصها، فيحل الصدع بين اليقين العقلى المُلهَم والضعف الإنسانى محل الصدع بين العقيدة والالتزام البصيرى بها، أو هى فسخ للصدع، فحين صاح المسيح عليه السلام ".. إِيلِي، إِيلِي، لِمَا شَبَقْتَنِي؟ أَى إِلهِى إِلهِى لِمَاذَا تَرَكْتَنِى؟" متى ٢٧: ٤٦ كان ذلك سبق الرؤية الأسرارية لإغراء الكفر، في لحظة طغيان الغموض الإنسانى الذى شاء عليه السلام أن يذوقه حتى ينتصر عليه الإنسان، وكذلك محبة الأسرارى الذى يجتاحه إغراء الكفر بغموض نفسه الذى يستغله الشيطان لمصلحته[٢٨].

وخلافًا لما جرى مع المسيح عليه السلام الذى يُحيط بالكون بأجمعه، فقد يُعانى الأسرارى من نفسه ذاتها، ما لم يكن يكفِّر عن غموض

٢٨ يرى الصوفيون الشك الذى قد يشوب حقيقة الوحدانية الربانية في الإغراء الذى قد يجتاح المبتدئين في خلوتهم.

من خارج نفسه، إلا أن ذلك التكفير سوف يظل جزئيًا بالضرورة. والأسرارية الانفعالية التى يحوطها الشقاء بموجب صفتها هذه سوف ترى فى رياضة اليوجى ادعاء ومحاولة سهلة لتجنب عناء الطرق المعهودة[٢٩]. والطبيعة الانفعالية لأسرارية المحبة التى يمكن أن تتخذ مظهر السهولة من منظور مبدإ اليوجا لا لوم عليها، و'الصعوبة' لن تكون فى الشقاء ولكنها ستكون فى المفارقة، وفى السكينة التى ستأنف عن الانفعال فى حركة سهلة على النفس، ولكن صعوبة العرفان دقيقة وكيفية وليست درامية. وليس هناك ما يمكن أن يكون فرديًا فى اليوجا الصرف، فهى تعالج مادة النفس القابلة للتشكل بالمنطق اللاشخصى، على الأقل بدهيًا ومن حيث المبدأ.

وتعوِّض العاطفية فى الأسرارية الانفعالية كما يبدو السمات السلبية للزهد الطوعى الوضعى بمدى عدم تعارضها مع طبيعة الإنسان. والحق أن الأمر على العكس من ذلك، فالطبيعة الانفعالية التى لا تقوم على العقل المُلهَم يُعوضها الزهد الناتج عن العاطفية. أما الزهد العرفانى القائم على العقل المُلهَم فهو محايد وليس 'ندميًا' ولكنه تطهيرى، ولا يستقى من الندم ولا من الخطيئة، ويرضى بأن يُصحح الخطأ فحسب، وبقدر مقدرته على ذلك، وبمدى قوة تلك القدرة.

٢٩ ترددت مسألة 'السهولة' كثيرا فى 'صلاة عيسى' ولأن المسيح عليه السلام قد قال «لَأَنَّ نِيرِى هَيِّنٌ وَحِمْلِى خَفِيفٌ"، فليست المسألة سهولة الوسائل بل أيضا قداستها، وقد تكون السهولة مثلا فى نطق صلاة وقداستها فى الطبيعة الربانية للوحى الذى جاءت منه، والسهولة تستحق اللوم فحسب خارج مداركنا حيال هذه القداسة.

والغنوص يتطلب سكونًا قائمًا على الحقيقة، وعلى ما يصمد، وليس على شقاءٍ يُهدَرُ فى سبيل الحب، ونقول إنه لا يطلب ذلك الشقاء ولكنه 'يسمح' به، وذلك بموجب أنه يقبل كل ما كان طيبًا على أى أرض كان. ويرى الغنوص عنصر الانفعال مفتاحًا لا لزوم له إلا على المستوى الجمالى، حيث يُعوِّضه جانب العقل المُلهَم بالجمال. ويكاد المرء يخضع لإغراء القول بأن الجنانى محكوم عليه بالسكينة إلى الأبد، فهو لا ينطلق من عاطفة نحو الله تعالى، ولكن طبيعته مشربة بالتأمل والحقيقة، وهى سكونية بطبيعتها، ويتبع جوهره المباشر عندما يصهر فى طريقه الروحى كافة الميول التى تنتاب الطبيعة الإنسانية، وهذه السكينة والسلام العميق 'للصمت المقدس' علامة على أعتاب الغنوص، ولكنها أحيانًا ما تكون الجوهر ذاته، أو الهواء الذى يتنفسه الغنوص ويعيش عليه. ونحن نتكلم هنا عن الغنوص بما هو، ونراعى حقيقة أنه قد يتخذ تواليف مع طرق أخرى، وأن الاختلافات الناشئة عنه لا ترقى مطلقًا إلى المطلقية.

***

وقد حاولنا أن نعرض لأسباب عدم التوافق عند غالبية الأوروبيين فى اختيارهم بين 'الفضيلة' التى تجتذب البركة و'التقنية' التى تصطنع البركة اصطناعًا على سبيل الاستسهال. ولا شك أن أفضل الطرق لبيان التوافق الأمثل بين المبدأين هو أن نشرح كلا منهما بشكل ملموس بقدر الإمكان.

فالفضيلتان الأصوليتان هما التواضع والإحسان، إذ تنبثق منهما كل

الفضائل الأخرى، ولا قداسة بدونها[٣٠]. ويطرح التواضع ذاته فى الوجود من جانبين، أولهما وعى المرء بلاشيئيته أمام وجه المطلق ميتافيزيقيًّا، وثانيهما جانب الوعى بقصوره الشخصى، وتعنى الثانية مقدرة لا تخبو فى رؤية حدود نفسه ومواطن ضعف ذاته، وكذلك قدرته على تمييز الصفات الإيجابية فى الغير، فالفضيلة التى تعمى عن رؤية الفضيلة فى الآخرين تدمر ذاتها[٣١]. وينبع الوعى بعدم الكفاءة الفردية من الطبيعة المتشظية للأنا، أى إن قول 'أنا' هو عدم كمال جزئى حيال الآخرين، والتواضع واجب على كل المخلوقات، إذ إنهم جميعًا يجسدون فضائل ربانية، ويحمدون الله عز وجل كلٌّ بطريقته، والعلاقة الأولى تبدأ من الله سبحانه إلى الأشياء، وتبدأ الثانية من الأشياء إلى الله تعالى، والإنسان صاحب حق فى مخلوقات الوجود شريطة احترامها، أى بشرط تمييز لغة روح كل منها وخصائصها الربانية، لكن الإنسان ليس له الحق فى التدمير من أجل الاستمتاع

٣٠ بالرغم من أن الفضائل هى ذاتها فى كل أين بموجب وحدة الطبيعة الإنسانية إلا أن الاصطلاحات تتباعد عن بعضها بعضا نظرا لتغير تصورات الأهمية واختلاف العقليات، فالمسلمون يسمونها 'فقرا' أكثر مما يعرفونها 'بالتواضع كهوشو، تاديرا أو توادو' بحسب ظلال المعنى المقصود فى الهندوسية، حيث يعتبر التواضع صيغة من صيغ الفقر، وسوف يتحدثون عن 'الكرم' و'النبل' عندما يقصدون الإخلاص و'الصدق'، إذ إنها عماد فضائل الإحسان، ولا يصح العكس بالدرجة نفسها. فمنظور المسلم يتبلور بفعل جوانب جمال الفضائل، فى حين يتبلور منظور المسيحى بفعل جوانب التضحية. أضف إلى ذلك أن الإسلام يرى أصول الخطيئة فى كبرياء إبليس لرفض السجود لآدم، وفى حسد قابيل لقتل هابيل، وكلا الموقفين يناقض 'الفقر' بموجب النية منه.

٣١ اعتقد باسكال أن أسفل انحطاط هو ادعاء المرء المجد لنفسه، وبخس مجد الآخرين، والذى يعنى تمجيد رذائل نفسه.

بالتدمير فحسب. ويحتل التواضع مكانة خاصة بين الفضائل كما لو كان قمة مثلث، إذ إنه لا يتماهى مع الله سبحانه 'بالمشاركة' ولكن 'بالتناقض'، أى إن سلوك التواضع موقف يعمل 'بالتناقض' لا 'بالمشابهة'، فمحو الذات نقيض للجلال الربانى، وهذا التناقض نسبي حيث يتعلق بالتشاكل الأول المباشر بموجب كماله الباطن الذى هو بساطة الجوهر، مع إجراء التعديلات اللازمة حسب المقامات. ويتميز التواضع إذن عن باقى الفضائل بأنه آية على المشابهة بالمثال الربانى، أو بموجب أنه 'أقل' أو 'أكثر' قربًا من الفضائل الأصولية. أما عن الإحسان، فهو محو تمايز 'الذات' عن 'الآخر'، ورؤية 'الأنا' فى الغير و'الغير' فى الأنا. فالتواضع والإحسان هما بعدا محو الذات، والرمزية المسيحية توحى برأسية وأفقية الصليب ودومًا ما يُمكن لأحدهما أن يُختزل إلى الآخر، فكل منهما يكمن فى الآخر، ونضيف إليهما فضيلة 'الصدق' أو حب الحق والموضوعية وعدم التحيز، وهى فضيلة تضع الذكاء فى بنية الإرادة[٣٢] بالمدى الذى تتيحه طبيعة الأشياء والأمور، وعمله هو استبعاد العنصر الانفعالى عن الذكاء. ولا بد للتمييز أن يظل مستقلا عن الحب والكراهية،

٣٢ يشاكل 'الصدق' الإيمان بفارق أن الحق 'فائق' الطبيعة فى الإيمان، ولكنه يستطيع أن يتزيا بأية طبيعة فى الحقيقة، أى إن الصدق يمكن أن يكون الكلام دوما بالحق، ولكن هذا التعريف لا يكفى على المستوى الروحى، أولا لأن الأخلاقية تسمح أو حتى تتطلب الكذب عند الضرورة حسب الحال، وثانيا لأن مجرد الصراحة لا يعنى بذاته أية موضوعية فى الحكم، وأخيرا لأن الفضائل لا تستثنى الأخطاء.

ولا بد له أن يرى الأشياء والأمور بما هى، فيراها أولا فى ضوء الحق الكلى الذى يُرتب كل شىء فى مقامه من هيكل الفضائل، وثانيًا بحسب حق الأشياء بطبيعتها المباشرة فى الحقيقة الراهنة. وحين يحين الاختيار فلا بد من تقديم الجوانب الجوهرية، والتى لا يصح خلطها بالجوانب العرضية، وهكذا دواليك. ولا تستثنى تلك السكينة ولا هذا التدقيق المحبة ولا الغضب المقدس، فهما ينبثقان بالتوازى مع التعقل المُلهَم وليسا فى قلبه، والغضب المقدس بعيد عن مناقضة الحق، ويستقى من الحق كسبب للفعل، والصدق يُصحح التعسف الذى قد يطرأ على التواضع أو الإحسان حين يجرى أحدهما بشكل زائد الذاتية، فيمنع من أن يكونا غاية ذاتهما، وهكذا يقعان فى الخطيئة فى حق الذكاء وطبيعة الأمور، كما أنه يضبط الإحسان ويحدد صيغه المختلفة، فلا بد من التواضع إذ إن الأنا ينحو إلى تقدير ذاته فوق قدرها، ولا بد من الصدق لأن الأنا تميل إلى تفضيل ذوقها الخاص وعاداتها على الحق.

وليس التواضع والإحسان على المستوى العقلى المُلهَم الخالص مجرد إضافات زائدة على الفضائل[٣٣]، حيث إن الإنسان الفرد هو أداة التعقل المُلهَم، وليس هو النور ذاته. فلو أهمل العقل المتأمل هذه الفضائل الجوهرية حتى لو كان ألمع العقول طرًّا، أو حتى لمجرد

٣٣ الصدق فى المنظور المسيحى ضمنى فى التواضع لأنه ينفى التحيزات، وضمنى فى الإحسان لأنه ينفى الزيف. وفى المنظور الإسلامى فإن الإخلاص هو الذى ينطوى على كليهما، وتبين هذه الأمثلة أن الصدق ليس من مرتبة الفضائل الإرادية بالذات.

النسيان، لمَا كان بعيدًا عن الزلل فى خضم نسبيات بعينها فى مستوى المبادئ أو فى سياق العصمة من الزلل، وهو موضوع مشروط فى التراث. ولا شك أن العقل المُلهَم ضامن للفضائل الأصولية بمقدار 'تحققها'، وهو السبب الذى يجعل من التناقض إعلاء شأن ذكاء ميتافيزيقى أو ألمعية أو كبرياء أو أنوية بالمعنى الكامل الصريح للكلمات، إلا أن هناك دومًا هامشًا كافيًا بين الذكاء والإنسان لكى يُبرر مطالب الكدح الواعى نحو الكمال الأخلاقى ونحو الحق، شأنه شأن كل الأشياء النبيلة الشريفة، فليس الإنسان بقادر على شىء بدون الله جل جلاله، والفضيلة هى ألا يُفعَلَ شىء بدونه سبحانه[٣٤]. وحين لا يكون للفضائل أصل من معرفة أو وعى بطبيعة الأمور أو بالحرى استبصار بالصفات الربانية التى تستقى منها الأشياء[٣٥] فسوف تتغذى جميعها فيما عدا الصدق على الانفعال، وهى حقيقة تؤدى غالبًا إلى اضطراب يُؤسف له بين الفضائل والمشاعر، فلا يصح الخلط بين انفعال فاضل وفضيلة انفعالية.

٣٤ رأت القديسة تيريز دو ليسيو ذلك بطريقتها فقالت .. إن ذلك سوف يعنى أن أعتمد على قوة نفسى، وحين يصل المرء إلى ذلك فإنه يخاطر بالوقوع فى المتاهة،.. إننى أفهم كيف سقط القديس بطرس.. فقد اعتمد على نفسه بدلا من أن يعتمد على الله تعالى Counsels and Memories.

٣٥ وليس الله جل جلاله 'متواضعا' مثل الإنسان، فليس هناك من هو أعلى منه قدرا تنزه وتعالى حتى يتضع أمامه، ولكن تواضعه فى بساطته، فهو كل لا ينقسم، إلا أن هناك جانبًا فى 'التواضع الربانى' شبيه بالإنسان فى الحديث القدسى .. لو جاءنى مشيا لأتيته هرولة..، أما الإنسان فهو خليط من الأرض والروح، ولذا لا يمكن أن يكون 'الخير' بما هو.

ويتجلى الحق فى الفضائل بطبيعتها، فلا بد أن تقوم معرفتنا على كياننا بأكمله وليس بالذكاء فحسب، ويلزم للسكينة الروحية أو هى المعرفة بكليتها أن تصدر من داخلنا وعن ذواتنا بغض النظر عن كافة مسائل المذهب وصور الشعائر، وعلى الأقل من حيث بذل الجهد، فالفضائل من حيث محتواها المثالى لا يُمكن إلا أن تأتى من السماء. والفاضل هو من كان ذاته تمامًا فى عودته إلى تناسقه الأولانى وحقيقته الأنطولوجية، وبدون الفضيلة سوف يستحيل كل شىء إلى هباءٍ أو إلى تحجُّرٍ خاملٍ عقيم، فالفضيلة هى حضور الوجود الربانى فى الإرادة والانفعال مثل حضور الجمال الربانى فى الصور، وتنتمى النفس إلى عالم الصور، ولذلك لا تستطيع المشاركة فى الحق بلا جمال، ويمكن فقط أن تعرف تمامًا بفضل جمالها ذاته، أى الفضيلة التى تنكر 'الأنا'[٣٦]. وبتعبير آخر، فإن التجلى الوضعى المباشر للحق يتطلب إطارًا يُناظره كيفيًا. وتحتاج الحقيقة التى تدرك بالعقل المُلهَم بدهيًا إلى ذلك 'الحق الحىّ المعيش'، ألا وهو الفضائل، التى تتجلى جوهريًا كتناسق 'تناسبات' و'إيقاعات' فى الكون الأصغر كما يتجلى السر المريمى فى السر المسيحى فى الكون الأكبر، فالبحيرة لا تعكس صورة القمر إلا فى سكونها، وليست السكينة إلا جمال الفضائل التى تتوازن فى أنواء التصلبات العارضة.

وليس التعالى على الفضائل رفضًا لمحتواها الإيجابى، بل إرجاعًا إلى

٣٦ ولا ينطبق ذلك على الفضائل التى لا يعيها المرء.

مصدرها اللاشخصى فيما وراء الأنا وفيما وراء 'الوجود'.

***

وبعد أن عرضنا للخطوط العريضة لعنصر 'الفضائل' فلا بد أن نعالج تعريفه بمعنى تكاملى، أى التقنية أو 'الرياضة' الروحية حتى نبرهن على التوافق التام بينهما فى الحياة الروحية واعتمادهما المتبادل على أحدهما الآخر. وقد نوهنا سلفًا إلى أن الرياضة الروحية جوهريًّا هى رياضة التركيز، أى أن يستطيع العقل أن يُركز دومًا على المطلق جل شأنه، فيما يُشبِّهُه الهندوس بصورة 'فيضان الزيت من إناء'، وسوف يكون فى سكينة قداسة لا تنقطع، تتجلى أولا بشكل سلبىٍّ مُخَلِّصٍ ثم بشكل وضعى فعَّال بالضرورة. والنفس الساقطة مثل حيوان جامح لا يُروَّض تدور كل ميوله حول ذاته، ولو كان من الصحيح أن الفضيلة تنحو إلى التركيز، فإن التركيز ينحو إلى الفضيلة بموجب التشاكل بين المركز والصفة، أى ما كان صفة تنم عن المركز. ويجوز القول أيضًا بأن الجانب اليوجى للفضيلة هو الجهد الذى نبذله لكى تنكشف رذائلنا للفضيلة الربانية، والجانب الفاضل فى اليوجا هو نقاء الضمير. وفن التركيز يحتاج إلى تعليم، شأنه شأن كافة الفنون، مثل فن تناول آلة موسيقية أو تناول سلاح، ولو كان على النفس أن تتحول بفعل جمال الفضيلة، فإنه يسهل تحولها بالمرونة 'البدنية' التى تعمل على أسسها الوجودية الصرفة، فلا يكفى أن يُجيد العازف لعب الكمان، ولكن خشب الكمان لا بد أن يكون من نوع نبيل، ورياضة اليوجا كأى رياضة مشروعة تجد مبررها فى

إمكاناتها الروحية، ويكفى أن نفهم معنى الإمكانات الروحية حتى نفهم اليوجا.

وغاية القول أن التركيز البحت ليس تثبيتًا للعقل فى فكرة أو موضوع بعينه، بل هو محو كل ما يُشوش الوجود حتى يُفسح للحضرة الربانية، أو التوفيق الربانى لو أحببت، أو العقل المُلهَم بحسب المنظور التأملى، وأن يُتيح له الفاعلية بلا توانٍ ليعمل مثل الخميرة، ولكن التركيز بما هو يعجز عن إدراكه من لا شىء، وكما نوهنا سلفا، فرياضة اليوجا هى الوعاء، ومحتواه هو فضائل النفس.

***

ولا تنفصل مسألة التوفيق الربانى عما تناولناه، فهناك ثلاثة جوانب للروحانية هى الفضيلة والرياضة والتوفيق. ومع الفضيلة والرياضة يُصبح الإنسان نشطًا فعالا، ومع التوفيق ساكنًا أو منفعلا على أقل تقدير. أما من وجهة نظر ثواب الفضيلة فإن التوفيق عطية مجانية، ومن وجهة نظر الرياضة أو الفن فهو نتاج لقوة التركيز وإن كان بشكل جزئى من مجمل العوامل من حيث اتساقه مع قانون السببية، ولكن التوفيق يظل حتى فى هذه الحالة 'هبة' ربانية بموجب عدم تواتره بناء على أسباب إنسانية، وسببه الإيجابى لا بد أن يأتى دومًا من الله عز وجل. وهنا يكمن المعنى العميق لهبة التوفيق الربانى، فمن الثابت أن تلك العطايا الربانية لا تأتى اعتباطًا، وأن التوفيق أحيانًا من منظور الإنسان يفتقد كفاية الاستحقاق. وسبب التوفيق لا يُمكن أن يُكتشف إلا بطريق صدفة عرضية، فالمرء لا يستطيع إلا أن يعمل

فى إزالة العوائق التى تحجب البركة المبثوثة فى الكون متدفقة من اللانهائى[٣٧]. ولذلك كانت اليوجا دائمًا تشير إلى إيشفارا أو الموجود سبحانه من حيث كونه وجودا[٣٨]، وبدون توفيق الموجود إيشفارا لن يمكن تصور اليوجا ذاتها، وكذلك يرى الصوفية أن المريد لا يملك شيئًا دون توفيق من الله عز وجل، وأن الأحوال الروحية لا يمكن أن تكون نتاج سعى إنسانى، إلا أن ذلك لا يعنى أن الإنسان عليه أن يكف عن السعى لإزالة عوائق التوفيق. والحق أن القوى الانفعالية الدنيا فى النفس قد تعمل على خفاء حال النور، فى حين أن قوى النفس الروحانية العليا قادرة على إحباط تأثير تلك القوى

٣٧ هى بلغة الميتافيزيقا 'لانهائية نسبية' حيث إن كل شىء يأتى من الوجود إلا جوهر الفرد العارف المعصوم، وليس الوجود لانهائيا بالمعنى المطلق، إلا أنه لانهائى بالقياس إلى المخلوقات التى تترى فيه، والقول بمحدودية الوجود الربانى من منظور الإنسان أسوأ من أن يكون قولا شؤمًا.

٣٨ لو كانت ثيولوجية المدرسيين المسيحيين عدا ما صدر عن الآباء والعرفان الإيكهارتى ترى الله كوجود، فذلك لأن الثيولوجية دوما تناظر طريق المحبة، فى حين أن ثيولوجية القديس جريجورى بالاماس على سبيل المثال تقول إن الله مطلقا يحتوى الوجود دون أن يُختزل إليه، مما يسمح باحتمال العرفان، وكذلك شأن طريق المحبة الهندوسى بهاكتا الذى يعتبر فى الوجود فحسب بما يتفق مع حتمياتهم، وهو أقنوم ربانى يتجاوز عنه الجنانا فى طريق العرفان. وتعود مرجعية اليوجا بالمعنى المنضبط إلى 'أقنوم ربانى' لأنها ترى الله سبحانه فى العلاقة مع الكون الأصغر، وهو على الحقيقة مجال الفعل لكافة 'الفنون الروحية'، ويعتقد الناس فى بعض الدوائر خطأً أنهم يرون وجود البهاكتا فى العناصر الانفعالية للجنانا حين يستمعون إلى أطروحة عن التعقل المُلهَم، والحق أن المعيار القويم هو أن وجود 'الأنطولوجية' و'الاثنينية' بالمعنى الأصولى دليلًا على البهاكتا، وحيث يكون 'ما فوق الأنطولوجية' و'اللااثنينية' دليل على الجنانا، وهكذا نجد أن مايستر إيكهارت قد ذهب إلى ما وراء منظور البهاكتا حين يرى الله تعالى وجودا فوق الوجود، وبموجب أن «فى الروح أمرًا غير مخلوق ولا يُخلق».

السلبية، وكذلك الأمور التى قد تعترض التوفيق اللامتناهى ذاته. ثم إن حال التوفيق لا بد أن يُثبت فيما يسميه الصوفيون 'مقامات'، إلا أن التوفيق يُلازم بعض 'الأحوال' كذلك، والتى تستقل تمامًا عن جهد السعى، ويتجلى فيها جانب العطاء الربانى بلا مقابل بشكل مباشر، إن الله تعالى مالك الجبر والاختيار، وكلاهما جانب معتبر فى التوفيق، وينتمى منظور الجبر إلى العرفان، وينتمى منظور الاختيار إلى المحبة.

ومن المهم ألا نغفل عن أنه ليس هناك يُوجا تعتمد على ذاتها فحسب، وأن أوسع أشكالها انتشارًا وهما هاثا يُوجا وراجا يُوجا تسجدان للوجود إيشفارا بِضِعَةٍ، وتسلِّمان ذاتهما إلى الله عز وجل، ذلك لأنه لا 'فن' سوى الفضيلة أو التعقل المُلهَم إلا بتوفيق من الله جل جلاله. وفى حين تسعى الفضائل إلى التوفيق بلا مقابل، يسعى الفن الروحى إلى التوفيق الجوهرى أو بالحرى جوهر التوفيق الذى هو أصلا بلا مقابل، والعكس صحيح بالقدر ذاته وإن كان بشكل غير مباشر، فالفضيلة باعتبارها مكونًا من مكونات الفن بإمكانها أن تحقق توفيقًا سوف يبدو أنه نتيجة لها، وهذه أمور لا يُمكن حسابها ولا تجرى مجرى معهود الحساب. وأخيرًا لا بد من التحسب أيضًا للحب الذى موضوعه الإنسان بالمدى الذى انفصل به عن التوفيق، فى حين أن العرفان الذى موضوعه الجوهرية والعقل الربانى الواعى بطبيعته أداة للتوفيق، وهو كذلك بالمدى الذى انتفت

منه الروابط الانفعالية وتصلب القلب البشرى، ويبدو فى الآن ذاته 'عارفا' و'معروفا'.

ويمكن القول بشكل تقريبى، ولكنه توضيحى بطرق عدة، لو أن الفضائل تهتم بطريقة خاصة بمحتوى المعرفة أو المحبة بمقدار ما تشاكل الفضائل الربانية فإن فن اليوجا يهتم بفعل المعرفة أو فعل الحب، وبالتالى بصيغ التوحد، فالفضيلة تحقق اتساقًا مع الغاية الربانية، والفن الروحى مع المعرفة يُسهم فى محو التشيُّؤ الإنسانى الذى يحجب الذات الربانية.

إن أول ما يطرأ من تساؤلات عن أى مذهب أو تراث هو حال الأرثوذكسية فيه، أى لا بد أن يعرف المرء ما إذا كان تراثًا تليدًا دون قياس مع أى تراث بعينه. ولكن مع الحق ببساطة، ولن نسأل فيما تعلق بالبوذية ما إذا كانت تتفق مع متون الفيدا أو مع 'لادينيتها non-theism' ولا نقول 'إلحادها atheism' الذى لا يتصالح من حيث صور تعبيره مع الأديان السامية ولا غيرها، ولكنا سنسأل ما إذا كانت البوذية صادقة مع ذاتها؟ ولو كان الرد بالإيجاب فسيعنى ذلك أنها تتفق مع الروح الفيدية ولادينيتها التى تعبر عن الحقيقة، أو على جانب كاف وكفء من جوانبها، كما أن الروح الدينية تعبر عنها بتعبير آخر مشروع لجانب كاف وكفء من جوانبها ويناسب العالم الذى تحكمه. ثم إن من المعتاد أن يُكتَشَف المنظور المذهبى من منظور بنية التراث الذى رفضه، وبحيث يظهر 'التدين' بمعنى خاص فى الأميدية رغم طبيعة البوذية اللادينية، والتى ستوجد بدورها فى مذهب 'الجوهر الفرد' فى جوانيات أديان التوحيد، والأمثلة السابقة تبين أنه ليس هناك قصر فى بنية الأديان، وأنها على الدوام مسألة تركيز على أمور مختلفة فى التدابير الروحية[٣٩].

٣٩ هو استخدام بوذا المتواتر لمصطلحات التدين البراهمانى، مما يقطع بأن المنظور البوذى لا علاقة له بالإلحاد بما هو، 'فالغيب Extinction' هو الله تعالى ذاتيا و'الخواء Void' هو الله تعالى موضوعيًا، ولو لم يجعل البوذيون للغيب أو الروح Self بعدا موضوعيا باستثناء

ويعنى ما ذكرنا توًّا أن البوذية استجابة لضرورة جوهرية من حيث منظورها وخصائصها المميزة بغض النظر عن صيغها، ولم تملك إلا أن توجد بموجب أن الاعتبارات اللاشخصية واللانهائية 'السكونية' التى لا تتشبه بالإنسان هى إحدى الإمكانات المحتملة. وكان حتمًا أن يظهر ذلك المنظور فى مرحلة دورية بعينها فى المناخ الإنسانى، فأيًّا كان الوعاء فإن محتواه يفرض نفسه عليه، وقد قيل أحيانًا إن المنظور البوذى لا يتميز عن المنظور الهندوسى فى مذاهب وطرق بعينها بأية فروق جوهرية، وهذا صحيح بمعنى مخصوص، ويزيد احتماله بثراء الهندوسية الفائق بالمذاهب والطرق، ولكن سوف يكون من الخطل استنتاج أن البوذية هى 'عالمية الهندوسية' مثل القول بأن المسيحية والإسلام كانا 'عالمية اليهودية'. وهكذا تنفصل عن جذورها الإثنية بدعوى أن تصبح سائغة لكل الناس من أى أصول عرقية كانت. ولكن يُمكن القول بأن البوذية قد استقت من الهندوسية نُسُغَها اليوجى، أى مائيتها ودماء حياتها، لا بغاية الانتحال قطعًا بل بموجب تجلٍّ ربانى مُلهِم. وقد أضفت على ذلك الجوهر تعابير تبسيطية من بعض الجوانب، ولكنها كانت نضرة وذات أصالة متينة، وقد عبر الفن البوذى عن ذلك بشكل مدهش. ولا شك أن مثالاته الصورية لها أصول فى فنون الهند الشعائرية، أو هى مثل

منظور الرحمة الأميدى فذلك بموجب أنهم لا يطلبون منه سبحانه شيئا مخصوصا لأنفسهم التى تعاف الفردية، ولو كان هناك 'أبعاد' تتبدى فيها الأشياء بشكل مختلف، فذلك بموجب 'الجانب الموضوعى' للواقع دون أن يجعلها خاضعة للأحداث.

رقصة مقدسة تتوسط بين اليوجا وقدس أقداس المعبد، وصور البوذا فى الفن البوذى تبدو كما لو كانت اقتباسًا من عناصر الفن الهندوسى، وليس ذلك للقول بأنها تقتبس رمزية أو أخرى بعينها، ولكنها تستوحى جوهرها التأملى ذاته. ويدور الفن التشكيلى فى الهند حول الجسد الإنسانى فى أوضاعه التأملية، وقد صار هذا الجسد وأوضاعه فى البوذية رمزًا للعذرية واجتلابًا لبركة وقوة ونبل لا يُبارى[٤٠]. وقد جسَّد هذا التبلور الفنى بشكل جلىٍّ محتوى المطلقية فى البوذية، وتبلورت بالتالى فى كليتها وعالميتها، فالصورة الشعائرية توحى برسالة السكينة. ومذهب الدارما البوذى ليس صراعًا مع الانفعال، ولكنه يُذيبه من الداخل بالتأمل. ومن طبيعة الأمور أن تكون زهرة اللوتس التى تحمل البوذا رمزًا لجبرية الوجود المحض الساكن، وهى أوهام الوجود وخفاؤه معًا، ولكنها كذلك المركز المضىء لمايا التى تنبثق منها نيرفانا فتستوى إنسانًا كاملا.

وأصالة البوذية العظمى من الناحية المذهبية هى رؤية الربانى من

٤٠ أضافت عبقرية الجنس الأصفر إلى الأشكال الأولية الهندوسية بعدا جديدا، وليست جِدَّتُه قائمة على الرمزية بل على التعبير، فبعد أن تجاوزت صورة البوذا فترة الانحراف الهلينى فى جاندهارا شمال غرب الهند فقد وصلت إلى انتشار لم يسبق له مثيل بين الشعوب الصفراء، كما لو كانت 'نفس' الرب قد تخللت الرمز برضوانها النيرفانى، ولا شك أن مسألة التعبير عن عناصر شكلية ثانوية كانت أمرا ربانيا. وقد أرجع قانون فن التصوير تشيترالاكشانا التبتى الهندوسى أصل الصورة الأولى إلى البوذا ذاته، ويذكر التراث كذلك تمثالا من خشب الصندل صنعه براسيناجيت ملك شارافاستى، أى أودايانا ملك كواشامبى فى حياة البوذا، وقد تكون التماثيل الإغريقية لجاندهارا نسخا أسلوبية منه.

جانبه فوق الكونى كسبب فوق وجودى، أو 'حال' يتبدى كغيب أو كلاشيء شونياتا من منظور عالم الكثرة الوهمى سامسارا، وليس من تجلياته الكونية الأنطولوجية وتشبيهه بالإنسان. والأول هو عالم 'التعطش تريشانا'، وهو منظور يقول بالطبيعة اللامشروطة للخيرية الربانية، أو بالحرى 'اللطف النيرفانى' الذى ينعكس على آلاف البوذات فى دورة هجرة الأرواح بين الفراديس وجهنم، والإيمان برحمة بوذا اللامتناهية ينطوى على توفيق وبركة رغم أن البوذا بشخصه مظهر وهمى فى فضاء النعمة الربانية، والخلاص هو التحرر من الدائرة الجهنمية 'لتساوق الفعل ورد الفعل' حيث تتبدى الأخلاقية كأمر عرضى متشظٍ، حتى إنها تكون عقيمة من منظور المطلق، ذلك أنها لا تزال مقيدة بسلاسل الأعمال وثمارها الوجودية، وتناسب الأشكال التراثية مثل بوذية الزن والأميدية بشكل خاص كى تسمح للمرء أن يشعر بالعلاقات الدقيقة التى قوامها الغموض والتناقضات، وتفصل وتصل بين عالمى هجرة الأرواح والفناء، أو بين سامسارا ونيرفانا.

***

ويلزم التمييز بين البوذا نفسه وبين هوّيته أو مذهبه حتى نفهم البوذية وامتداداتها الشاسعة، وهى طريق فى عالم الشقاء إلى الخلاص والنيرفانا، وقد تجسدت كينونة البوذا أولا فى شكله المرئى، ومن ثم تبلورت فى أيقونة شعائرية، ثم فى تعاليمه فى أواخر حياته، والتى تأسست عليها ماهايانا.

وحين نتحدث عن ’كينونة البوذا‘ فنحن نشير إلى جانب الرحمة[٤١] كما نشير إلى المحتوى الجوانى لها. وقد تجلى هذا الجانب فى بوذية الثيرافادا رغم أنها تظل قريبة من سوترات الماهايانا حتى لو اقتصرت على صورة بوذا الشعائرية، وهو أمر واسع الانتشار فى كل بلاد الشرق الأقصى.

وقد يطرأ اعتراض منطق صرف على التناقض مع التعاليم الأصولية التى تستبعد أى مذهب لشخص ’مبارك‘ ساد الاعتقاد به فى بوذية الشمال، حيث إن الناموس فحسب هو الذى يُعتبر عاملا فعالا فى الخلاص إضافة إلى العناصر التى تتبلور حول جسده واسمه، إلا أن وجهتى النظر كليهما مشروع وصحيح. فلو كان من المنطق أن يكون ’للرسالة‘ أولوية على ’الرسول‘، فإن من المنطق كذلك أن الرسول متماهٍ مع الرسالة، وهو أداة الوحى الذى يمتلك الخلاص بموجب طبيعته، ومن طبيعة الأمور أن يظهر تناقض نسبى بين بعدين متكاملين للحقيقة نفسها. ويجدر بنا أن نتذكر مقولة المسيح عليه السلام "من الأفضل لكم أن أتركم"، فلن يكون هناك معنى لتنزل الروح القدس ولا تناول القربان دون رحيل عيسى عليه السلام.

٤١ تقول عنه جيتا جوفيندا وهى متن هندوسى أرثوذكسى إن رحمتك بالأحياء جعلتك لا تراعى شعائر الأضاحى الفيدية عندما رأيت كيف تُذبح، أى كيشافا فيشنو الذى تجسد فى البوذا، لقد انتصرت يا سيد العالمين! ولو نظرنا من هذا المنظور، فإن رسالة بوذا تذكرنا برسالة إبراهيم عليه السلام فى إلغاء التضحية البشرية، ولكن أساس الفكرة البوذية هنا ينطوى على مذهب ’عدم العنف أهيمسا‘، والهندوسية ترى رسالة البوذية من هذا المنظور.

وهذا للقول بأن البوذا قد يرفض أى تشخُّص فى أثناء حياته، ولكنه يصبح أشد 'حضورا' بعد 'وفاته' إذ يتوحد الناموس وحامله، أو الرسالة والرسول.

ولو كنا بصدد محاولة فهم تعاليم بوذا فلا بد من الانتباه إلى أنها قائمة بدهيًّا على التجارب الإنسانية الملموسة عمومًا من جانبها المفهوم بشكل مباشر مع حذف أى عنصر عرضى لا تنطوى عليه التجربة، فلم يرغب بوذا فى طرح طبيعته المُخَلِّصَة على مستوى الناموس وهو يتكلم بلسان المذهب بحيث يُضفى على الإنسان ذاته طبيعة مُخَلِّصة[٤٢]. وهذه الطبيعة ثابتة كسبب لاصطفاء شاكيامونى وليس غيره، والذى وجد طريق الخروج من عجلة الموت والميلاد فى عالم العمل كارما، دون أن يستلزم ذلك طبيعة البوذا وهو كل ما نتحدث عنه هنا، والذى كسر وجوده كما يكسر درعًا، وقد كانت تلك الفرادة من حيث الوظيفة أو الإعجاز الذى محا ذاته أمام الناموس ولم يقدم نفسه فى طبيعتها ولم يكن فى محتواه، وكان عليه أن يُؤكد طبيعة ذاته

٤٢ قال المسيح عليه السلام لَيْسَ أحدٌ صَالِحًا إلا واحدٌ وَهُوَ الله بالطريقة ذاتها، كما أنه كان يصلى مثل أى إنسانٍ فانٍ رغم ربوبيته، وقَصَرَ الرسالة فى أول أمرها على شعب إسرائيل. ومن يعرف المسيحية لن يجد صعوبة بأكثر مما يجد فى حقيقة أن المسيح تلقى العماد فى شبابه، ولكن هناك تناقض منطق لا يزال، ويستطيع البوذى استنباط دفوع منها لو أراده، تماما مثلما يفعل المسيحى حين ينكر طبيعة البوذية الربانية فى 'التناقض البوذى'، وقد أعلن المسيح ربوبيته على عكس ما فعل بوذا، حتى إنه جعل منها عماد رسالته، وهو ما يشكل مصاعب بعينها على الأقل من منظور برانى تماما.

وصبغتها الربانية بدورها، وهو ما فعله أولا فى التعميد لحياة الدير[٤٣] وثانيًا فى المواعظ التى تلتها[٤٤]. وهذه المواعظ تختلف بشكل ملحوظ عن التعاليم التى ألقاها عن الناموس، وهى تكشف البعد الميتافيزيقى للغيب، وهو ما اتخذ شكلا مذهبيًّا عند ناجارجونا فيما بعد، كما اتخذ شكلا تجريبيًّا عند مدرسة داهيانا أو بوذية الزن، التى كان بودهيدارما مؤسسها الأعظم صاحب 'موعظة الوردة' كإشارة صامتة لا تطالها الكلمات، وكان هناك كذلك 'واقع شخصى' يُعبر عن الدعاء المخلِّص باسم أميتابها تاثاجاتا، وأخيرًا صورة بوذا التى هى 'جلاء الغيب شونيامورتى' والتى 'تعبر عما لا تعبير عنه'، وتستقى كل هذه العناصر مما أسميناه 'كينونة' البوذا لتمييزها عن المذهب العام البرانى للبوذية.

***

وهناك بعد أسرارى غامض فى 'الطريق الواسع ماهايانا' يُسمى 'طريق الماسة فاجريانا'. وحتى نفهم مغزاه لا بد من فهم ما أطلقنا عليه الشفافية الميتافيزيقية للعالم، وهو ما يعنى أن ينطلق المرء من منظور نستعير تعبير باسكال عنه إن الحقيقة كرة لا حدود لها، مركزها فى كل أين ومحيطها لا أين له، وهذا المحيط وذلك المركز هما ما يطرح مذهب فاجريانا الذى صاغه بوذا ماهافايروشانا، وهو

٤٣ هو ما يفترض سلطانا للتعميد وبالتالى 'طبيعة ربانية'.

٤٤ لا يصح تجاهل أن بعض هذه المتون تنتمى إلى ماهايانا فحسب، ولكنه قائم كذلك فى بوذية ثيرافادا.

داينيتشى نيوراى باليابانية[٤٥]. وتطلق عليه الفيدانتا فى الآن ذاته آتما، وإيشفارا وبودهى، أى إنه جوهر فوق أنطولوجى، وأنطولوجى، وعقل كلى معًا، وهذه الشفافية الميتافيزيقية فى كل أين تُرجِع النتيجة إلى سببها دون أن تُغْفِلَ قابلية العلاقة السببية للانعكاس، فالمطلق ليس سببيًا بأى شكل كان، حيث ينطوى فيه كل شىء فى الوجود، ولكنه سببى من حيث منظور الكون الذى يكتسب حقيقته بفضل الاختزال الميتافيزيقى للنتيجة إلى سبب أو 'غاية'. وسواء أقلنا كل شىء هو الحق آتما، أو كل شىء هو الغيب شونيا أو فايروشانا وهى 'مبدأ الشمسية Solarity' لو اعتبرنا الاشتقاق السنسكريتى للمصطلح، ولكن ليس هناك ما كان بذاته 'روحا' أو 'غيبا' أو 'بوذا شمسيًا'.

ويمكن تشبيه بنية هذه 'الرؤية' الميتافيزيقية برمزية شبكة العنكبوت التى تتكون من سدى مركزى ولحمة محيطية متراكزة، والتى تمثل الكون فى العلاقة الثنائية بين التماهى الجوهرى والمفارقة الوجودية، ويرمز اللولب إلى اجتماعهما، ومن منظور أنصاف الأقطار أن يكون أمرٌ بعينه هو المبدأ ولا كذب، ومن منظور اللولب أن يكون أمرٌ بعينه تجليًا لأمر آخر، وليس إذن هو المبدأ بما هو ولا هو صورة له، ولكن يمكن القول إجمالا بأن الغرب بفلاسفته الأوروبيين وبرانيته السامية قد تعلق بالعلاقة الثانية، ألا وهى الدوائر المتراكزة على

٤٥ كان الوريث اليابانى لهذا التراث هو مدرسة شينجون التى أسسها كوبو دايشى، وهو واحد من آباء الحضارة اليابانية، وكذلك مدرسة تينداى التى أسسها ديجيو دايشى.

مركز واحد، وتنم عن المفارقة أو الانفصال، فى حين أن الشرق بما فيه من جوانيّة سامية وميتافيزيقا آسيوية سوف يفضل العلاقة الأولى، ألا وهى أنصاف الأقطار وتماهى الجوهر، وبالتالى 'الشفافية الميتافيزيقية'. وهو خطل محتوم على البرانية حين تؤمن بأن 'الخليقة' منظومة مغلقة ذات حكم شبه ذاتى[٤٦]، وأنها 'الخليقة مطلقا' بالطريقة ذاتها التى يكون فيها 'الله مطلقا' تنزه وتعالى، والله تعالى هو 'ذاته مطلقا' لكن العالم ليس إلا 'عالم نسبى بين عوالم أخرى'، إذ ليس هناك ما يُمكن أن يكون 'نسبيًا مطلقا'، والحق أن الخلق بما هو مخلوق بالكامل، لكن كلمات مثل 'بما هو' لن تكشف طبيعته ولن تفسر إمكاناته، ولكن لنعد إلى شبكة العنكبوت ورمزيتها، التى تشير بخيوطها إلى منظومة شمسية، وتوحى بالوجود أو الذات العلية، والتى يفيض بها على الكون وإليه تعود، بما فيها المخلوقات التى تواترت عليها.

والحق الأعلى عند الفاجريانا، هو بيان أن كل شىء وكل طاقة تنطوى على مدخل إلى الخلاص بموجب وجودها، وأن التواجد 'أمر' ينتمى إلى من أوجده، وأن الطبيعة الأصلية Buddhahood تعنى أن كل وعى يُمكن أن 'يصير إلى كنهه'. ولو أمكن تعريف الجوانية 'كطريق مختصر' لا يقدر عليه كل استعداد عقلى مُلهَم،

٤٦ وهو ما يصل إلى القول بأن البرانية لا تملك اجتناب اختيار 'حقيقة أقل' بموجب اعتمادها على مبدإ 'أهون الضررين'.

فإن طريق الماسة الذى يتخذ منظوره من حضوره الكلى وطبيعة أدعيته مانترا شبه السحرية يعتبر مثالا تامًّا للطريق الجوانى.

ويحسن أن نتذكر فى هذا المقام مقارنة بليغة لأحد البوذيين اليابانيين إن صليل الأجراس المسيحية يرتفع بالمرء عن العالم، لكن الرنين العميق لأجراس البوذية يتركنا بلا حراك، فهو يجعلنا نغوص فى ذواتنا حيث المركز فوق الشخصى، ونجد فى تعبيره مواجهةً بيِّنةً بين إيقاعين روحيين لا يُختزل أحدهما إلى الآخر، يسعى أحدهما إلى 'تصاعد حركى' للصيرورة فى حين يحقق الآخر 'سكينة عميقة' هى جوهر الوجود.

***

وتبنى فكرة 'الوهم الكلى' أو لاحقيقية العالم مايا حاجزًا لا يُقهر بين 'شخصانية' الغرب والميتافيزيقا الشرقية، ويلوم العالم الهندوس على إنكارهم لحقيقية العالم المادية، وعلى عكس ذلك أيضًا يلومونهم على رؤية العالم فى الله عز وجل، كما يلوم البوذية على إنكارها للنفس الفردية كما لو لم تكن نيرفانا هى النمط الأصلى للنفس وقِمَّتِها. ولا يتساءل اللائمون فى خضم لومهم عن الدور الذى تلعبه الاصطلاحات العرضية، فيغلب على الجدل أن يبدأ من أوصاف الأشياء قبل الاتفاق على كنهها، فحين يقال إن البوذية تنكر 'النفس' فى يتم التسليم بالتواصل فى عالم 'الأعمال والمصائر karmic'، أو بالسببية الأخلاقية لما يعيش ويعقل فى نواة الأنا.

ويحدث التفرد individuation عند تسارع حركة العجلة الكونية

مثلما يتناثر صبيب الماء فى رذاذ، فكذلك حال الذات الإنسانية التى تتشظى فى صيغ وهمية إلى ذوات متفردة، ويتواتر تيار صور الحركة والانقسام عندما تدور العجلة الكونية فتتشتت النفس الواحدة فيما لا يُحصى من أنفس، وليس الأنا إلا نتيجة شبه 'طبيعية' لذلك الدوران الكلى، أما حين تسود السكينة فهى الطريق إلى التواصل مع الذات المعصومة التى لا تنقسم، وفى المركز تتجلى الوحدة، وحيث إن العجلة الكونية ليست إلا 'الروح أو الذات العلية' وإلا ما وجد الوجود، فكذلك الروح أو الذات الإنسانية التى يُمكن أن تولد فى كل مكان كمعجزة مُخَلِّصَة.

إن عبثية ازدواجية الأنوات برهان على أن الأمر لا يعدو 'تخييلا بصريا' على مستوى الكون الأصغر، ينتج عن عدم توازن وجودى لا طاقة له على الاستمرار، فكل أنا تناقضُ بيِّنٌ مع كل الأنوات كما لو كانت 'فضيحة' يُصادفها العقل كما يُصادف أباطيل اصطلاحية مثل 'لانهائية محدودة' فى الزمن أو المكان. و'الأنا' التجريبية ليست إلا نسيجًا متغيرًا من الصور والميول، وعندما يُقارن امرؤ فى سن الثمانين بين أناه فى سن الثمانية وأناه الحالية لتعين عليه أن يتساءل أين أناه الحقة. ولو أن امرأ عاش ألف عامٍ فماذا يُمكن أن يتبقى مما كان أناه فى القرن الأول من حياته؟ فسوف تتهاوى الكائنات والأحداث حوله كأوراق بعثرتها الريح، وقد تصبح السماء ذاتها ثقلا ساحقًا، وسيكون الجسد تابوتًا ما لم يُقدَّر له أن يسمو على أناه

فيدرك وجه الله عز وجل فى كل شىء، وسيكون له سماء جديدة تثبِّته وتحرره بلانهائيتها، ولكن لن يكون العالم حينذاك هو العالم، لكنه سيصبح أقرب إلى الحياة الأخرى. ويتعلق الإنسان بذكرياته الشاحبة لأنه يخلط بينها وبين ذاته فى تجاربه كما لو كانت لا تحدث خارجه وقبله وبعده مصائر وأحداث أعظم ولا حياة أثرى، ولن يطال منها شيئًا كما لو كانت صورة ذهنية يستحيل أن تماهى إلى الأبد مع نفسه الخالدة مهما كانت قيمتها. ويعجز الإنسان عن رؤية الغاية من كل جوانبها فى الآن ذاته، ويستحيل عليه أن يستمتع بكل جوانب كائن يُحبه أو حتى شىء يُعلى من قيمته. فالمخلوق فى شبقه الجسدانى لا يملك أن يجد معنى فى شكل يُبصره، وهو افتقار حتى لو كان ينبئ عن المحو فى الذات العلية، ولن يُمكن تحقيق السعادة إلا فيما وراء تلك التخثرات والتصلبات التى يتعلق بها الانفعال، ولذلك كان الأمر فى مسرَّات الدنيا أن يقفو بعضها أثر بعض، فلماذا يُقاس كل شىء فى المكان والزمن بمقياس لحظة عابرة؟ ولماذا تعنى مسرة عابرة نسيان آلاف من المسرات الممكنة؟

وتأخذنا الاعتبارات السابقة إلى مشارف البوذية والفكرة الفيدية عن وهم العالم[٤٧]، حتى نطرح الفكرة بشكل أقرب إلى المألوف،

٤٧ من المعلوم أن الصوفية تنطوى على المذهب ذاته، ويشهد بذلك مقولة محمود الشبسترى فى 'جولشان إى راز' إن العالم تصور شكلى وظلال مبعثرة لما لا ينتهى،.. فيصوغ الخيال ظواهر موضوعية لا وجود لها على الحقيقة، ولا تعدو لعبا بالظلال أو مقامرة، فالموجود سبحانه يسرى فى كل شىء فى تجلى كماله، وهناك أرقام شتى، لكن الواحد فحسب له قيمة،..

وسوف يكون طرح السؤال بمعنى مقلوب استثارة لقوة تخيلية بعينها، فما معنى الاعتقاد الشائع بأن العالم حقيقة مطلقة؟ وكيف يتأتى وصفه 'بالحقيقية' دون أدنى تهاون فى المعنى؟ فالظواهر تترى وتهلك ولا يبقى إلا رمادها. والحق أن ذلك لا يجرى فى إطارها المباشر ولكن بمجرد أن يُعتبر المرء فى أحوال الزمن ومعطيات المكان وامتدادهما، وليس هناك من يُنكر الحقيقة النسبية لوجود شجرة بعينها، أو عنقود زَبَدٍ على مياهٍ تفور، أو أضغاث حلم تمور، بل هناك من يُنكر معنى الشجرة على نطاق المجرّات وماذا تعنى حياتها العابرة فى سياق العصور الجيولوجية حتى لو عاشت قرونًا، فتختزل إلى لحظة. وما هى حقيقة وجود قطرة ماء فى خضم محيط موجود من بداية الزمن؟ ولا شك أن الناس جميعًا سوف يُجيبون أن كلا منهم يعرف أن الزمن نسبى بمعنى ما، لكن ذلك ليس المسألة، فهناك معرفة ومعرفة، فما الذى 'يعيشه' المرء بشكل ملموس فى معية الأشياء أو فى زوالها حتى يتعالى على ذاته ويفهم طبيعة الحلم فى الصور التى عاشها؟ لكن هناك كذلك الجهل على مستوى المعية الطبيعية مع الأشياء، أى إن معظم الناس يعجزون عن أن 'يكونوا' غير ما هم، ويعيشون حياتين فى الآن ذاته، فلو كان الإنسان يشعر بالاطمئنان فى حدوده فذلك لأن خياله مبتسر لا يسمح له بالوعى بما يحدث للآخرين فى قارة أرضية أخرى أو عالم روحى آخر. والحق أن ابتسار

وقد هُجِرَ البيت وصار فارغا، ولم يبق إلا وجه الحق تعالى، فقد اختفى وهم العالم فى لحظة.

الخيال شرط لسعادة بعض الناس حيث يُضفى عليهم طمأنينة سائغة يحتاجونها للشعور بالسعادة، ويغيب عنهم سعادات من مقام أسمى قد استقرت على حطام توازن زائف، وقد يجوز القول بأن الإنسان بحاجة إلى الجهل حتى ينام قريرًا.

والعقل الربانى الذى لا يشوبه خطأ يعرف الأشياء فى تتابعها ومَعِيَّتِها، ويرى التجلى المنطق فى الأشياء وإمكاناتها، ويعرف الجواهر والحوادث على مستوى الحقيقة أو اللاحقيقة التى تنتمى إليها. ولو كان هناك رجل فى العصور الوسطى يعبر شارعًا فى مدينة، وتفكر فى الله جل جلاله بعمق، فسوف يُلقى بالوهم الزمنى والمكانى للشارع 'بواقعيتها' الزائفة، ولن تكون لواقعيته حدود تحُدُّه، فقد خرج من حال جسدانيته ونفسانيته وهو يُفكر فى الله تعالى، فهو معنا، وهو فى كل أين مع الناس أجمعين، وفى كل العوالم، فهو حاضر بمعنى ما متى وأين تفكر الإنسان فى المطلق[٤٨]. وهكذا يعتصم بالمركز شاهدًا على كل شىء، ولا مجال لتساؤلٍ عن انعدام الوعى ولا 'ابتسار الخيال'، فهو كما لو كان موهوبًا بوعى كل شىء منذ اللحظة التى توجه فيها إلى الله سبحانه وإلى الغيب الربانى، فيسكن فى مركز الزمن والمكان.

ولكن الأمر لا يتوقف عند السؤال عن حقيقية الأكوان، فيتبعه

٤٨ وقد يشير ذلك إلى مطلق فى طور نسبى، ولكن ذلك 'المطلق النسبى' هو مطلق مطلقا بالنسبة إلى الإنسان بما هو، ولا يكون نسبيًّا إلا فى الملإ الأعلى in divinis خالقا مخلصا، وكذلك فى العقل المُلهَم.

تساؤل عن الحقيقة النسبية، أى عن مقامات التماهى مع الجوهر، وهو ماهية غامضة لا تعبير عنها بين المبدإ وتجليه، ولا بين المثالات ورموزها، فما لا يتماثل يختلف، وما لا يختلف يتماثل، وليس العالم أو الكون الأكبر أو الأصغر ربانيًا ولا هو غير ربانى، بل كلاهما معا، والصيغ من هذا النوع تبسيطية إلى درجة اللامعقولية، وتتطلب أكثر من مجرد المنطق البسيط لاستيعابها، وتتطلب ذكاءً غامضًا.

***

وختامًا، نقتبس فقرة من أقوال الحكيم اليابانى العظيم هونين،" إننا نجد فى كثير من التعاليم التى ألقاها المعلم الأعظم فى حياته كل المبادئ التى عاشت عليها المذاهب البوذية الثمانية، والجوانيون والبرانيون، وطريق العوام ماهايانا وطريق الخواص هينايانا، وكذلك المذاهب المبسطة للمبتدئين، والمذاهب التى تناسب القادرين على فهم الحقيقة ذاتها، ومنذ ذلك الحين ظهرت عنها أطروحات وحواشى وتفاسير شتى، يُعالج بعضها مبدأ الغيب المحض فى كل الأشياء، ويلقى بنا بعضها إلى قلب الواقع، فى حين يُقيم بعضها نظرية المذهب فى التمايزات الأصولية الخمسة فى طبائع الكائنات العاقلة، ويتناول بعضها كيف أن طبيعة البوذا فى الخلق جميعًا، وكل من هذه النِّحَلِ يعتقد أنه قد بلغ الغاية فى نظره إلى العالم، ويلاحون بعضهم البعض، كل يستمسك بأن منظوره هو الأعمق وهو الصواب مطلقًا، والحق أن ما يقولون لا يختلف عما جاء فى السوترات والشاسترات، وتناظر ما جاء من كلمات البوذا ذاته التى علمها لتلاميذه بحسب الأحوال،.. ولو نحن

عكفنا على شعائرنا كما تقول السوترات فسوف تعيننا على العبور بأمان على بحر الموت والميلاد إلى الشاطئ الآخر". ملخص مذهب نيمبوتسو. ويقتبس فى نهاية حديثه دعاء براجنا باراميتا هريندايا سوترا ذهب! ذهب إلى الشاطئ الآخر، تبارك ذا النور! [٤٩].

٤٩ الحكيم البوذى هونين، حياته وتعاليمه، ترجمة الأب هاربر هافلوك، الناشر Coates and Rinaku Ishizuki, Kyoto, 1949.

ونعود مرة أخرى إلى لفت الانتباه لأهمية الفن أصوليًا فى حياة المجتمع وفى الحياة التأملية[٥٠]. وترجع هذه الأهمية إلى واقع أن الإنسان مفطور على صورة الرب[٥١]، ولكن الإنسان ليس على صورة الرب إلا من حيث قيامه الرأسى وكمال محتواه وكليته. وشبه الإنسان بالرب هو عمل فنى بذاته جعله فنانًا بدوره، وهو عمل فنى لأنه 'صورة'، وهو فنان لأن هذه الصورة هى صورة البديع سبحانه[٥٢]. والإنسان فحسب من بين المخلوقات الأرضية يستطيع التفكير والحديث والعمل، وهو فحسب الذى يتأمل فى اللانهائى ويتعرف عليه. ويشاكل الفن الإنسانى الفن الربانى من حيث احتواؤه على جوانب جبرية وأخرى اختيارية، أو هى جانبا الضرورة والحرية، أو جانبا الوقار والمرح.

وتسمح لنا هذه القطبية بتأسيس تمايز أولى، ألا وهو التمايز بين الفنين الشعائرى والدنيوى، فما كان له أولوية فى الفن الشعائرى قبل أى

٥٠ راجع باب الأشكال فى الفن فى كتابنا الوحدة المتعالية للأديان، المجموعة الأولى، ترجمة تراث واحد، تحت الطبع، وأيضا باب الجماليات والرمزية فى كتابنا منظور روحى ووقائع إنسانية، المجموعة الثانية، ترجمة تراث واحد، تحت الطبع.

٥١ كما قال الكتاب المقدس.

٥٢ الاصطلاح الماسونى هو أن الله سبحانه مهندس الكون الأعظم، ولكنه تقدس وتعالى كذلك هو المصور والنحات والموسيقار والشاعر، وللهندوس رمزية للرب وهو يخلق الخلق ويعيده وهو يرقص.

أمر آخر فهو المحتوى والفائدة، فى حين أن الفن الدنيوى ليس إلا مبررًا للتعبير عن بهجة الخلق. ولو كنا نتحدث عن حضارات تراثية صرفة فليس الفن دنيويًا محضًا بل يُمكن أن يكون شعائريًا بشكل نسبى بموجب قوته الدافعة التى تكمن فى الرمزية أكثر مما توجد فى غريزة الإبداع، ويصبح هذا الفن دنيويًا بمدى غياب الموضوع الشعائرى أو غياب الرمزية الروحية، ولكنه تراثى بموجب النظم الشكلية التى تحكم أسلوبه. أما موقف الفن اللاتراثى فيختلف تمامًا، فلا مجال فيه للتساؤل عن فن شعائرى وقد يُسمونه على أحسن الفروض 'فنًا شعائريًّا دنيويًّا'، ثم إن الدافع إلى إنتاجه 'انفعالى' بمعنى أنه عاطفية فردية مشوشة فى خدمة العقائد الدينية. وسواء أكان الفن الدنيوى طبيعيًا 'دينيًا' كما هو حال الفن المسيحى المعاصر أم تراثيًا دنيويًا معًا مثل الفن الأوروبى فى العصر الوسيط والأيقونية الهندو إيرانية والحفر على الخشب اليابانى، فهو يفترض غالبًا منظورًا فوق دينى و'دنيوية' تجعل مظهره كما لو كان ينتمى إلى حضارة دينية. وقد كان الفن فى العصور الأولانية محدودًا فى نطاق الأشياء الشعائرية والأدوات المنزلية وأدوات العمل، وقد كانت جميعها رمزية إلى حد بعيد، وتتعلق بالتالى بالطقوس فى مواطن القداسة[٥٣].

٥٣ وقد كان من الأمور عميقة المغزى رد فعل زعيم السيوكس على زيارته لمعرض تصوير إذ قال « أهذه إذن هى حكمة الرجل الأبيض الغريبة؟ إنه يقطع الغابات التى عاشت بكبريائها وعظمتها طوال قرون، ويمزق أثداء أمنا الأرض، ويلوث جداولنا الصافية بلا شفقة، ويشوه صورة آثار الرب بلا حياء، ثم يضمخ الخرق بالألوان ويسميها روائع! »

ويوصلنا هذا إلى نقطة مهمة، وهى أن الفن الشعائرى لا يأبه كثيرًا بالغاية الجمالية، وجماله ينبع عن حقيقته الروحية ورمزيته وعائدها على غايات الشعائر والتأمل، ولم يكن إلا من قبيل ما لا يُمكن توقعه من وحى المُلهَمة. والحق أن العالم الذى لا يشوبه قبح على مستوى منتجات الإنسان لا يُمكن أن تتخذ فيها الجماليات أولوية اعتبارية، فالجمال فى كل أين بدءًا من الطبيعة ومن الإنسان ذاته. ولو كان للغريزة الجمالية بأعمق معنى لها أهمية فى بعض صيغ الروحانية فلا وجود لها إلا بشكل ثانوى ولا تدخل فى تكوين الفن الشعائرى. وفى هذا السياق لا يملك الجمال أن يكون غاية مباشرة، ثم إنه مضمون بكمال الرمز ونزاهته والمواصفات التراثية للعمل الفنى[٥٤]. ولا ينبغى أن يغرب عنا واقع أن الشعور بالجمال والاحتياج إليه أمر طبيعى فى الإنسان الطبيعى، وهو فى الحقيقة شرط لازم كى ينعزل الفنان التراثى عن الجماليات فى الفن الشعائرى، وبتعبير آخر فإن الانشغال به يربو إلى الإطناب. وعدم الاحتياج إلى الجمال نقيصة

Charles Eastman, The Indian Today. ولا بد من الانتباه فى هذا المقام إلى أن رسوم الهندى الأحمر لغة وليست شكلا فحسب، أى بيكتوجرافى اختصارا.

٥٤ والجماليون المفوهون حتما دنيويون فى منظورهم، ويفصحون عن عدم كفاءتهم فى غباء يتضح فى أعمالهم وفى طريقة اختيارهم بين البدائل، كما يظهر فى الابتذال الذى حاق بأذواق بعض المستويات، وقد كانت الأيقونات عند الأوروبيين 'قبيحة' فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ولكن ربما كان الأمر أن أعمالهم لم تكن قبيحة تماما، ولكنها بالتأكيد كانت خلوًا من الصدق والذكاء فى غالب الأحوال.

لا تنفصل عن القبح الطاغى الذى تفشى فى عصر الآليات. ونظرًا لاستحالة الهرب من الصناعة فقد جعل الناس من تلك النقيصة فضيلة وبخسوا الجمال والاحتياج إليه، كما لو كان من يُريد أن يُغرِق كلبه يتهمه بالجرب. وعكف من كان له مصلحة فى اغتيال الجمال علنًا على إطلاق مصطلحات مثل 'بهجة المنظر picturesque' و'رومانسى romantic'، مثلما يُطلقون على الدين 'تعصبًا fanaticism' كى يخنقوه، ويطلقون على ما كان تافها قبيحًا صفة 'واقعى realistic' بغرض اختزال الجمال إلى رفاهية يُنتجها المصورون والشعراء فحسب. وتنم ثقافة الصدفة القبيحة التافهة عن النية ذاتها، فالعالم 'بما هو' عندهم لا يربو عن قبح وتفاهة تراكمت فى فوضى المصادفات[٥٥]. وهناك من يدَّعى فضيلة ملائكية لتطويق هذه المشكلة بالدعوة إلى 'الروح الطاهر pure spirit'، ومما يجعلها أثقل على النفس ارتباطها بمفهوم 'الصدق الفنى' عند من يدعون 'التخصص' و'الأصالة'. وحينما نفكر فى الأشياء على هذا المنوال فإن الناس يعتبرونها 'روحية' لأنها 'صادقة' رغم أنها على الطرف النقيض لكل روحانية. إن اغتيال الجمال سواء أكان صادقًا أم لم يكن يعنى نهاية إمكان فهم العالم.

٥٥ الإعلانات فى فرنسا على سبيل المثال قد انتشرت مثل وباء الغرغرينا القبيحة القذرة التى تجتاح الريف، ولا يقتصر وجودها على المدن فحسب بل لوثت أصغر الكفور والخرائب المنعزلة، وهو ما يساوى الدمار الجزئى للريف ووطن الآباء. ولا نكتب ذلك بقصد الحديث عن بهجة منظر الريف بل بقصد الدفاع عن نفس الإنسان، وكما لو كانت هذه التفاهة المميتة علامة تجارية للآليات التى تسعى لالتهام نفوسنا لتتجلى 'ثمارا للخطيئة'.

ولنعد إلى موضوعنا الرئيس، فلو كان الفن الشعائرى يُعبر عما كان روحيًا بشكل مباشر أو غير مباشر فإن على الفن الدنيوى أن يُعبر كذلك عن قيمة ما وإلا فقد كل شرعية فى الوجود، والقيم التى يُعبر عنها هى أولا الصفة الكونية لمحتواه، وثانيًا فضيلة الفنان وذكاؤه، وما يسود هنا هو قيم الإنسان الذاتية، وأن القيمة تحدد بالمقدسات كأمر جوهرى بموجب أن الفنان فى حضارة تراثية يُعبر بالضرورة عن عبقريتها، أى إنه يجعل من ذاته درعًا لها، وليس للقيم الشخصية بل الجمعية كذلك حيث إن التراث المقصود قد عرَّف كليهما. فالعبقرية تراثية وجمعية فى الآن ذاته، أو هى روحية وعرقية، ثم بعد ذلك شخصية، فالعبقرية الشخصية لا شىء بدون توافق عميق مع عبقرية أوسع. ويمثل الفن الشعائرى الروح قبل أى أمر آخر، ويمثل الفن الدنيوى الروح الجمعية أو العبقرية، إلا أن ذلك يفترض تكامله مع التراث، وتصوغ العبقرية الروحية والجمعية معًا عبقرية التراث الذى يُضفى طابعه على حضارة بأكملها[٥٦].

***

٥٦ نجد فى الفنون التراثية 'إبداعات' أو هى 'إلهامات' قد تبدو بلا أهمية فى أعين المتحيزين لفن 'الروائع masterpieces' كما تبدو أيضا من المنظور 'الكلاسيكى' للفن، ولكن هذه الإبداعات تنتمى إلى ما لا عوض عنه من العبقرية الإنسانية، ومنها زخارف الشمال النوردية الثرية بالرمزيات الأولانية، وقد توزعت منها موتيفات على معظم البلاد الأوروبية، كما ظهرت فى أعماق الصحارى، وكذلك الصلبان الحبشية الاحتفالية، والتورى toriis الشنتوية، ورداء الرأس الملكى برياش النسر عند الهنود الأميريكيين، والسارى الهندوسى فى عظمته ولطفه.

وقبل أن نسترسل ربما تعين علينا تعريف 'المقدس' رغم أنه ينتمى إلى صنف من الأمور جلى للأعمى، ولكن كثيرًا من الناس لا يفقهونه نتيجة شدة ظهوره، وهو يُصدق أيضًا على 'الوجود' و'الحق'، فما هو المقدس نسبة إلى الدنيا؟ إنه تداخل اللامخلوق فى المخلوق، وتداخل الخلود فى الزمن، وتداخل اللاصورى فى الصورى، وهو المقدمة الغامضة أو البرزخ إلى نطاق وجود يتعالى على الدنيا، وقد يستطيع أن يُودى بها إلى انفجار ربانى. والمقدس هو المتعالى الذى لا تواصل معه، الخفى فى حجاب الضعف الذى ينتمى إلى هذا العالم، والذى له قوانينه المنضبطة وجوانبه الرهيبة وصفاته الرحيمة، وكل تجاوز للمقدس حتى فى الفن له نتائج لا يُمكن حسابها. ولا يُمكن أن تتجاوزه الغريزة حتى إن كل تجاوز ينهار على رأس صاحبه.

إن القيمة التى تفوق الطبيعة فى الفن الشعائرى تنبع من واقع أنه تواصل للذكاء الذى تفتقده الجماعة، فالطبيعة البكر قد انبنت فيها صفة الذكاء ووظيفته، التى تجليها فى الجمال لأنها تنتمى جوهريًا إلى المستوى الصورى، فالفن الشعائرى هو صورة اللاصورى اللامخلوق، وهو لغة الصمت، ولكن بمجرد أن تخرج مبادرة فنية عن التراث الذى يربطها بالمقدس، فسوف ينحط معيار الذكاء إلى بلاهة تتفشى فى كل أين، والحس الجمالى هو المعقل الأخير الذى يُمكن أن يحفظنا من المخاطر.

ولا يُصبح الفن قدسيًا بموجب القصد الشخصى للفنان، ولكنه

كذلك بموجب محتواه ورمزيته وأسلوبه، أى بموجب عناصره الموضوعية، ونقصد بالمحتوى الموضوع الذى يفرضه اتباع نموذج تراثى أو تحدده الشريعة لكى يصوغه الفن. ونقصد بالرمزية الشخوص المقدسة أو الرموز التشبيهية التى يجب أن تزين بطرق معينة لا تختلف، وربما بإشارات معينة باليد وليس غيرها. ونقصد بالأسلوب أن الصورة لا بد أن تعبر عن أسلوب شعائرى وليس بأسلوب غريب أو متخيل، والصورة بإيجاز لا بد أن تكون قدسية المحتوى، رمزية التفاصيل، شعائرية الأسلوب، وإلا افتقدت الصدق الروحى والصبغة الكهنوتية والسمات الشعائرية. وليس للفن حق فى تجاوز هذه القواعد وإلا فقد الحق فى الوجود، ولا هو ينكب على ذلك بموجب ما يبدو أنها تفرضه عليه من حدود، فهى حقائق جمالية مُلهَمة وفيها من العمق ما لا يطوله الفنان الفردى من ذاته.

إن حقوق الفن، أو هى بالحرى حقوق الفنان تكمن فى صفات العمل الفنية والروحية والعقلية المُلهَمة، وهذه الصفات الثلاث تنطوى على صيغ شتى من الأصالة، أى إن الفنان يُمكن أن يكون أصيلا بسند الصبغة الجمالية لعمله، ونبل تقواه الذى ينعكس عليه، وبالذكاء والمعرفة التى تتيح له تنويعات لا تفرغ فى نطاق الحدود التى فرضها عليه التراث. وتبرهن كافة أنواع الفن الشعائرى على أن هذه الأطر شاسعة نسبيًا، والحق أنها تقيد القدرة ولكنها تطلق الموهبة والذكاء.

والعبقرية الحقة يُمكن أن تتطور دون ابتكار، وتبلغ كمال التعبير وعمقه وقوته بشكل لا يكاد يُرى بسند من العوامل اللامنظورة للحق والجمال التي ينضجها التواضع، وبدونه لا مجال للحديث عن العظمة. ولا يهم ما إذا كان العمل نسخة أو أصلا من منظور الفن الشعائرى ولا الفن التراثى فى عمومه. وحين تنتج سلسلة من النسخ عن أصل شرعى واحد فإن أحدها قد يكون أقل 'أصالة' ولكنه عبقرى من حيث قدرته على تركيز الأحوال القيِّمة التي لا علاقة لها بادعاء الأصالة أو أى نوع آخر من أوضاع الأنوية.

وبغض النظر عن دور الفن الشعائرى المباشر للروحانية فإنه لازم لذكاء المجتمع، ومحو الفن الشعائرى كما حدث فى عصر النهضة أو فى اليونان فى القرن الخامس قبل الميلاد هو محو ذلك الذكاء، أو هو محو المُلهَمة الجمعية، مما ترك الحبل على الغارب للحساسية الانفعالية التي لا تكبح[٥٧]. ثم إنه يجب أن نأبه للوظائف اللاهوتية للفن الشعائرى الذى توحى جوانبه المحددة بنمطها أو نموذجها بحقائق الوحى، ويجب أن توحى بالعبير الروحى بأمور دقيقة سوف تعتمد على مُلهَمة الفنان، ويجعل الفن الطبيعى من الحق شيئًا يصعب تصديقه ومن الفضيلة أمرًا كريهًا نتيجة طغيان الصفات الزائفة، وتغرق فيه

٥٧ المقصود هنا هو الذكاء الجمعى وليس الذكاء الفردى بما هو، ولم يؤثر انحطاط الفن اليونانى على رجل مثل أفلاطون، ولو تعرض الذكاء الجمعى للتشوه فسوف تنبثق أنواع لا تحصى من الذكاء المخصوص، وما حطمه الانحطاط اليونانى قد استعادته المسيحية لكى يستمر ألف عام أخرى.

الفضيلة فى نفاق لا يُمكن اجتنابه، فالطبيعية تجبر الفنان على تشكيل ما لم يره كما لو كان قد رآه، وعلى أن يُحاول تمثيل الفضائل العلية كما لو كان متحليًا بها.

وهذا الجانب التعليمى إجبارى كذلك وإن كان غير مباشر فى الفن الدنيوى حينما يتصل بالتراث من حيث أسلوب الفنان وعقليته، وقد كانت الأيقونات الأوروبية فى العصر الوسيط تميز بتعبير مسيحى غير مباشر ولا شك، ولكنه كان مفهومًا رغم ذلك. وقد كانت ملاءمة الفن الدنيوى نتيجة عوامل نفسية وليست روحية حتى إنه صار سيفًا ذا حدين، أو قد صار 'أهون الشرين'، ولا يندهش المرء من الإدانات القاسية التى تناولت الفن الدنيوى فى حقب تميزت بجلاء النظرة الشعائرية، وقد كانت وظائف الأشياء تختلف بحسب الأحوال.

***

وقد انبثق عن الوحى كل من المتون المقدسة والتأويل والفن بدرجات مختلفة. فالمتون المقدسة كانت التعبير المباشر عن لغة السماء، وكان التأويل إلهامًا لا غنى عنه للتفسير[٥٨]. والفن يُمثل الحد الأقصى من القوقعة المادية للتراث. وهكذا نجد أن قاعدة 'تلاقى الأضداد' تحقق حين يلتحق بالظاهر ما كان باطنيًا حقًا، فالفن ذاته لا ينفصل عن

٥٨ نشير هنا إلى أن التفاسير الجوهرية الملهَمة رغم ثانويتها لازمة لمرافقة الوحى، ولكن التفاسير الأخرى سواء أكانت شرعية أم ميتافيزيقية أو أسرارية فليست من الأمور التى لا غنى عنها.

الإلهام. أما التأويل فهو أداة الميتافيزيقا والذكاء الأسرارى فضلا عن جانب التفسير الشرعى الذى يُساند الذكاء الجمعى، والذى هو عرضى بالدرجة ذاتها كما هو حال الجمعية بما هى. وبتعبير آخر فإن الوحى فى الكتب المقدسة يُرافقه تياران ثانويان، أحدهما باطنى لا تستغنى عنه المتأمل والآخر ظاهرى ولا يستغنى عنه العامة. أما عند الحكيم فليس هناك معيار مشترك بين التفسير والفن، وقد يستغنى عن الفن شرط استبداله بالفراغ أو الطبيعة البكر وليس بفن زائف. ويحتل الفن فى التراث ككل أهمية تكاد تساوى أهمية التفسير، حيث إن التراث لا يملك أن يتجلى بلا صور، ولو كانت الصفوة بحاجة إلى التفسير أكثر من حاجتها إلى الفن فإن عموم الناس بحاجة إلى الفن أكثر من حاجتهم إلى المذاهب الميتافيزيقية والأسرارية، ولكن حيث إن الصفوة تعتمد 'عضويا' على العامة ككل، فهى بحاجة إلى الفن بشكل غير مباشر.

ويشتمل التفسير على جانب برانى لكى يُعالج المسائل البرانية، ويشتمل الفن على جانب جوانى عميق بموجب رمزيته، فيقوم بوظائف أخرى ويخاطب العقل التأملى بشكل مباشر، ويصبح بذلك دعامة للتعقل المُلهَم بفضل لغته الملموسة المباشرة اللاعقلية. وكما أن هناك تأويلًا شرعيًا وأخلاقيًا للمتون المقدسة يُخاطب المجتمع ككل فلها كذلك تأويل ميتافيزيقى وأسرارى، كما أن للفن وظيفته الصورية الجمعية وله كذلك جانبه الروحانى الجوانى. ويُرى الفن فى المنظور

الثانى أعمق أثرًا من الأطروحات اللفظية، وهو ما يُفسر الوظيفة المركزية للصور المقدسة فى البوذية. وهناك علاقة عميقة المغزى بين افتقاد الفن الشعائرى وافتقاد التأويل كما اتضح من عصر النهضة، فلم تستطع الطبيعية أن تقتل رمزية الفن الشعائرى ولا الإنسانية استطاعت قتل التأويل والعرفان. وقد جرى ذلك بموجب أن علم التأويل والفن الرمزى يخصان التعقل المُلهَم الخالص[٥٩].

***

أما عن الفن التشكيلى الهندوسى فقد استقى من أوضاع التأمل والرقص الميثولوجى، وقد كان الرقص هو الفن المقدس لشيفا ناتاراجا رب الرقص الذى أوحى به شيفا وقرينته بارفاتى إلى الحكيم بهاراتامونى كما جاء فى بهاراتامونى ناتيا شاسترا. وقد ارتبطت الموسيقى الهندوسية بالرقص وتأسست على سامافيدا واشتقت إيقاعاتها من الأوزان السنسكريتية للشعر، لكن الرقص هو ما يُحدد نغمات الفن الهندوسى ككل، وتترجم الصور القدسية تلك الميثولوجيا الشكلية إلى لغة ميتافيزيقا الشكل فى المادة الغفل[٦٠]،

٥٩ كتب الشيخ عبد الواحد يحيى أطروحة عن العصور الوسطى التى كانت الحقبة الوحيدة التى تضمنت نهضة قامت على الذكاء المُلهَم، ولم يكن من قبيل الصدفة أن تلك الحقبة كانت الوحيدة فى تاريخ الغرب التى أنتجت فنا شعائريا حقيقيا، ولو أننا تغاضينا عن العصور قبل التاريخية وما عاش منها فى عزلة مثل الفيثاغورية والفن النوردى فى شمال أوروبا.

٦٠ جاء فى فيشنو دارما أوتارا، ويصعب فهم قواعد التصوير ما لم تتوفر معرفة بقواعد الرقص، وقال شانكاراشاريا، ويعتبر النحت والتصوير جميلا بمدى اتباعه للواصفات الشرعية، وليس ما كان منها بغاية إرضاء ذوق شخصى أو وهم عارض، كما قال إن التكوين

أضف إلى ذلك أن هذا الفن ليس أخلاقيًا ولا هو لاأخلاقى، فالهندوسى لا يرى فى أمور الجنس جانب الحدث العارض بل يرى فيه جانبها الجوهرى الكونى أو الربانى[61]. كما أن المعمار الهندوسى له أساس فى المتون، وهى تصف أصوله السماوية وعمق اتصاله بالرقص الهندوسى الذى أوحت به شكليات الأضاحى الفيدية[62]. ويقوم مجمل العمارة الهندوسية جوهريًا على توافقات الدائرة والمربع بالاتساق مع مذبح النار للرب آنجى، أى إن العمارة مشتقة من المذبح

المخصوص بكل صورة موصوف فى شاسترات شيلبا، وهى المتون الشرعية التى يتبعها المصور... وهذه المتون تشتمل على المعطيات اللازمة للتمثيل العقلى الذى يستخدمه الفنان كنموذج، وسوف يشكل فى المعابد صور الأرباب التى يعبدها، وسوف يحقق غايته فحسب حينما يلتزم بهذا المنهاج وليس بأى شىء آخر، وبالحق الميتافيزيقى وليس بالملاحظة المباشرة. والجانب الجوهرى فى الفن هو 'التصور البصرى'، وقد يمكن قول الأمر ذاته عن 'التصور السمعى' عند الموسيقار، وهو نوع من اليوجا، فالفنان يُنظر إليه أحيانا باعتباره يوجيا، وغالبا ما يقوم بشعائر غرضها خنق نشاط الإرادة الواعية وإطلاق الملكات الذاتية، ويأتى الصدق فى هذه الحالة من الوعى العضلى بالحركات التى فهمها الفنان وحققها بأعضائه لا من الملاحظة البصرية، كما أن الشاسترات تتناول قوانين التناسب التى تتنوع بحسب الرب المقصود فى العمل، كما أن العمارة لها قانونها الذى ينظمها حتى أدق تفاصيلها . عن A. Coomaraswamy, Understanding Hindu Art.

٦١ الغربى المتوسط على استعداد دائم للوم الهندوس على ما يعتقد أنه 'دنس'، ويرى الهندوسى الأصيل فى ذلك اللوم ذاته دليلا على دنس السلوك.

٦٢ من نافلة القول الحديث عن أن الأضاحى الفيدية التى تعتبر تمثيلا 'لما كان فى أول الأمر' هى فى كل أشكالها بالمعنى الكامل للكلمة عملٌ فنى وفى الوقت ذاته جُمّاعٌ لفنون الكهانة والعمارة، كما يمكن أن يصدق القول ذاته عن القداس المسيحى وهو بدورة تضحية بالتمثيل الصامت حيث تجتمع العناصر الدرامية والمعمارية بلا انفصال A. Coomaraswamy, The Nature of 'Folklore' and 'Popular Art, in Christian and Oriental Philosophy of Art, New York, 1956.

الأولانى[٦٣].

وفى المعبد الهندوسى شىء نباتى يعيش فى هذه الحسية الروحية التى تميز بها النفس الهندوسية، وهى حسية شديدة القرب من التنسك والموت وانفتاح اللانهائى. وتمثل المعابد المصرية واليونانية عكس ذلك المنظور كل بطريقته، فالمعبد اليونانى يحكى منظور الحكمة التى تتسم بالوضوح العقلانى، ويشير إلى القياس وإلى المنطق المحدود، وقد كان استخدام الرخام واختيار الموضوعات الدنيوية يسير نعلا بنعل مع انحطاط النحت اليونانى الذى كان يستخدم الخشب والمعدن ولا يُمثل إلا الأرباب. أما المعبد المصرى فيطاول 'الفضاء' شأن المعبد اليونانى ولكنه ينقل المكان إلى 'اللانهائية'، ويوحى بسر الخلود ومقام أنجم قبة السماء.

أما الفن المسيحى فقد قام على مذهب سرِّ الابن 'صورة' الآب، أو سر الرب الذى 'صار إنسانا'، والعنصر المركزى فى هذا الفن هو التصوير. ويقول التراث إنه يرجع إلى قطعة قماش أرسلت إلى الملك أبجار وقد انطبعت عليها صورة المسيح عليه السلام بشكل إعجازى، وكذلك إلى صورة لمريم العذراء عليها السلام رسمها القديس لوقا.

٦٣ يرتبط علم الكون الهندوسى بالاتجاهات الأصلية فيما يتعلق بالعمارة، ويتسق بشكل باهر مع عقيدة هنود أميريكا الشمالية وكذلك مع شعوب سيبيريا، ولذا يسهل ملاحظة تتبع الميراث من حضارة أبوللو القطبى. وتظهر الدائرة مرة أخرى فى شكل مخيمات الهنود الحمر التى تحيط بالنار المركزية، كما تظهر فى شكل الخيمة أو الكوخ، فى حين تحقق رمزية المربع فى شعيرة الغليون الشعائرى.

وهناك نمط آخر من الرسم الأيقونى للوجه المقدس بطبيعته وهو الكفن المقدس الذى صار نمطًا أوليًا للأيقونات الشعائرية، ثم مشهد الصلب. وقد أعلن المجلس المسكونى السابع أن رسم الأيقونات ليس ابتكارًا للرسامين بأى شكل كان ولكنه كان دستورًا قائمًا فى تراث الكنائس [٦٤]، لكن الاستخدام العام للأيقونات لم يكن عرضة للمشاكل. وإذا كان المسيحيون الأوائل قد وجدوا مشاكلَ فى الاعتراف بها فذلك بموجب الميراث اليهودى، وقد كان سعيهم من مرتبة سعى اليهود الذين اعتنقوا المسيحية احتجاجًا على مواصفات الطعام فى الناموس الموسوى. ومن طبيعة قيم تراثية معينة أن تكون تحقيقًا كاملا لموقف إنسانى بعينه، وقد كانت أعمال القديس يُوحنا الدمشقى من قبيل الوحى الربانى لأنها صاغت حقائق لم يكن من الممكن أن تُصَاغَ

٦٤ وقد أمر البابا نيكون فى القرن السادس عشر بتدمير الأيقونات التى تأثرت بفن النهضة وهدد بحرمان من رسمها أو اقتناها من رحمة الكنيسة، وجاء من بعده البابا جواكيم الذى طلب فى وصيته الأخيرة وجوب رسم الأيقونات من نماذج قديمة ولا تتبع الأساليب اللاتينية ولا الجرمانية التى اختُرِعَت بنزوة شخصية للفنان بما يفسد تراث الكنيسة. وقد تناولت متون شتى هذه المسألة، ويحكى التراث الهندوسى عن الرسام تشيتراكا الذى لعنه أحد البراهمة لخروجه عن قواعد التكوين فى أداء المصورات التى كُلِّفَ بها. والصور المرسومة هى التعبير الجوهرى عن الروحانية المسيحية وليس النحت الذى يعتبر ثانويا، إضافة إلى أنه 'محليٌّ'. وتبدو الكاتدرائيات التى تكسوها المنحوتات مهيبة عميقة ولكنها اندماج بين النزعتين الجرمانية واللاتينية، وتبدو الكنائس القوطية كما لو كانت تتغيا تصوير المواعظ بشكل ملموس بقدر الإمكان، وقد تشتمل على أمور جوانية بموجب رمزيتها، ولكن ليس لها سمات أيقونية شعائرية. وقد أساء شارلمان فهمها بسبب شخصيته 'العقلانية' الغربية التى لا ترى فى الأيقونات إلا جانبها التعليمى. وقد كان الزجاج المعشق أحد الجوانب العظمى فى الكاتدرائية الغربية، والذى كان يبدو كما لو كان منفتحا على السماء، وتجلى نافذة الوردة برمز ميتافيزيقى متألق للترددات الكونية للذات العلية.

فى الأيام الأولى للمسيحية.

والفن الشعائرى له مجالات ثانوية من منظور تراثى بعينه فى المسيحية، مثل العمارة وأعمال الميناء، والتى غالبا ما اشتملت على عناصر مرسومة من فنون أقدم كانت 'فى فوضى' بالنسبة إلى الفن الوليد. وهكذا استطاعت العبقرية المسيحية أن تستخدم رموزًا يونانية رومانية وشرقية وشمالية فى تعبيرها الفنى، وقد أعيدت صياغة هذه الرموز فى طراز أصيل قوى، ويصدق الأمر ذاته مع التعديل اللازم على العناصر التى استخدمتها الحضارتان الإسلامية والبوذية.

ومفهوم البوذية للفن ليس بعيدًا عن مفهوم المسيحية، فى بعض الجوانب على الأقل، فالفن البوذى مركزه صورة الإنسان الأسمى حامل الوحى، ولكنها تختلف عن المنظور المسيحى من حيث لادينيتها والتى تعيد كل الأمور إلى اللاشخصى. ولو كان الإنسان منطقيًّا فى مركز الكون فإن ذلك بمثابة 'مصادفة' وليس لضرورة لاهوتية كما هو الحال فى المسيحية، فالأشخاص 'أفكار' وليسوا أفرادًا فى البوذية. وقد دار الفن البوذى حول الصورة الشعائرية لبوذا، والتى أعطيت لهم حسب تراثهم فى حياة بوذا المبارك بأشكال عدة رسمًا ونحتًا، والموقف عكسى فى الفن المسيحى حيث كانت الصورة المنحوتة أكثر أهمية من المرسومة، رغم أن المرسومة شرعية وليست 'اختيارية' شأن النحت المسيحى. ونذكر فى مجال العمارة ستوبا

بيبرافا التى بنيت مباشرة بعد وفاة شاكيامونى، وفضلا عن ذلك تحولت بعض رموز الفن الهندوسى إلى فن جديد اشتمل على عدة تنويعات بين مدرستى ثيرافادا وماهايانا، وقد تأسس الفن البوذى من الناحية المذهبية على فكرة الجمال الفائق المخلص لبوذا وصورته وصور البودهيساتفات التى أصبحت تبلورات شعائرية لهذه الفضيلة، والتى تجلت كذلك بشكل 'تجريدى' من حيث الصور، ولكنها تجلت بشكل ملموس فى طبيعتهم. ويؤدى بنا هذا المبدأ إلى مقولة شاملة تناهض الفنون الدنيوية للأديان كما تجرى فى الغرب، فقد امتدت صورة الإنسان الرب فى البوذية إلى الفن التراثى بأكمله أيًّا كان الأسلوب الذى تتطلبه الجماعة، وإنكار الفن التراثى يربو إلى إنكار الجمال المخلِّص الذى جعل من الكلمة جسدًا بحسب المنظور المسيحى، ويكون جهلا بواقع أن الفن المسيحى الحقيقى فيه شىء من المسيح وشىء من العذراء المقدسة عليها السلام، ويستبدل الفن الدنيوى نفس الفنان ونموذجه الإنسانى الذى هو أدنى بنفس رجل الله أو الإنسان الكامل الذى هو خير.

وكل شىء فى الفن الصينى يبدو كما لو كان مشتقًّا من الكتابات التى لها طبيعة شعائرية من ناحية، ومن ناحية أخرى من الطبيعة التى تقدست ويتأملونها بحب كما لو كانت وحيًا سرمديًّا للمبدإ الكلى. وتسهم بعض الفنيات والمواد مثل البرونز والخزف والورق والحرير والخيزران فى أصالة الفن البوذى وصيغه، والصلة بين فن الخط وفن التصوير

قريبة وحاسمة، وهى صلة نجدها فى الفن المصرى القديم. والكتابة نوع من التصوير حيث ترسم الشعوب الصفراء حروفها بفرشاة، فتحمل رسومهم سمات الكتابة حيث تحمل اليد والعين ردود الفعل ذاتها. ويمكن القول عن الفن الكونفوشى بأنه ليس بالضرورة شعائريًّا ولا هو دنيوى بالكامل، فغايته أخلاقية بالمعنى الواسع للكلمة، ويميل إلى تمثيل البراءة 'الموضوعية' للأشياء وليس حقائقها الباطنة. أما المشهد الطبيعى الطاوى فهو تجسيد لحال ميتافيزيقى تأملى، وينبع من 'اللاشىء' لا من المكان، وموضوعه بالضرورة 'الجبل والماء' يُؤلف منها أغراضًا كونية وميتافيزيقية. وهو أقوى الأشكال أصالة فى الفن الشعائرى، بمعنى أنه على النقيض من الفن الهندوسى الذى يقوم على مبدإ الانضباط والإيقاع، وليس على الدقائق الأثيرية لتأمل يقوم على ما لا نعرف. وليس من المستغرب أن الشان البوذية، وهى الزن اليابانية، غامضة لا تفصح رغم ثرائها وظلال معانيها التى وجدت فى الفن الطاوى فى صيغ تعبير بَهِجَة[٦٥]. وتحاكى خطوط العمارة الرئيسة عند الجنس الأصفر منحنيات أشجار الصنوبر المتراكبة التى تحيط بها، وتتخذ الأسطح فيه الشكل الحرشوفى بمعنى نباتى، ويستقر المبنى بكامله على أعمدة خشبية حتى

٦٥ وفى سياق الحديث عن الفن الصينى نضم الفن اليابانى كذلك، وهو فرع عالى الأصالة من الفن الصينى بروحه المخصوصة التى تدمج السكينة بالجرأة والأناقة والمُلهَمة المتأملة، والبيت اليابانى يدمج النبل الطبيعى والمواد وبساطة الأشكال والرفاهة الفنية التى تجعله أعظم تجليات الفن قاطبة.

لو لم يكن يتحلى بالمخاريط المقدسة، لكنه يرسم ديناميتها وحياتها الملكية. وحينما يدخل رجل من الجنس الأصفر معبدًا أو قصرًا فهو يدخل فى 'غابة' لا فى كهف[٦٦]. وهذه العمارة فيها شىء حى، شىء نباتى دافئ، حتى إن الغرض السحرى من المنحنيات الصاعدة التى تسبغ حماية السقف يكاد يمثل جانبًا دفاعيًّا، ويعيدنا إلى الصلة بين الشجرة والبرق، أى إلى الطبيعة العذراء[٦٧].

والفن اليهودى والإسلامى التجريدى يستحقان وقفة فى هذا السياق، فقد أوحِى بالفن اليهودى فى التوراة وكان كهنوتيًّا فخًّا، وكان الفن الإسلامى قريبًا منه فى استبعاده للصورة الإنسانية والحيوانية، وقد استقى أصوله من الصور الحسية وحروفها المجدولة فى القرآن الكريم، وقد يبدو تناقضيًّا كذلك فى تحريم الصور. وقد أدى ذلك التقييد فى الفن الإسلامى إلى انتفاء جهود فنية بعينها حتى يزيد من تركيز جهود أخرى، خاصة وأنه سُمِحَ له تصريحًا بتكرار الأشكال النباتية، ومن هنا جاءت الأهمية القصوى للأرابيسك

٦٦ الكاتدرائيات القوطية غابة متحجرة، فهى مضيافة بشكل ما لكنها باردة بشكل آخر، وتضيف فكرة السرمدية إلى فكرة الحماية، فتخلط برد عدالة السماء بدفء الرحمة الربانية، وتنم نوافذها الزجاجية الملونة عن السماء فى توريق غابات من حجر.

٦٧ هناك قصة عن سقف صينى على شكل قارب مقلوب، وتقول الأسطورة الصينية الملاوية إن الشمس تأتى من الشرق والقارب جانح فى الغرب، وقد انقلب ليحجب الشمس ويصنع ليلا يليق بالنوم الذى يحميه. وهناك مرجع آخر عن عمارة الشرق الأقصى يتناول مسألة الأعمدة الخشبية التى تقوم عليها المبانى، وقد تكون هى بذاتها مساكن البحيرات الصينية الملاوية. E. Fuhkman, China, Hagen, 1921.

والأشكال الهندسية كأطر للوتيفات النباتية[٦٨]. وقد ورثت العمارة الإسلامية من حضارات مجاورة وتحولت بعبقريتها نحو التبسيط والزخرفة فى الآن ذاته. وقد كان فن المغرب من أنقى التعبيرات عبقرية، إذ لم يعتمد على شكليات سابقة تستدعى التنازلات، وحب الجمال فى الإسلام يُعوض عن الميل إلى بساطة الزهد، ويضفى أناقة على بساطة الأشكال، وقد ظهرت جزئيًا فى فن الملابس على شكل فيض من مذهبيات أنيقة مجدولة. وقد قال الرسول عليه الصلاة والسلام الله جميل يحب الجمال[٦٩].

وكل ما قيل لا يعنى أن الانحرافات الجزئية تنبثق فى فن تراثى وخاصة الفنون الشكلية، إلا حينما تخنق الافتراضية السطحية وضوح الرمزية والحقيقة الباطنة للعمل، ويمكن أن تؤدى الدنيوية إلى أخطاء الذائقة

٦٨ كانت الأيقونات الفارسية تدمج الأشياء على سطح بلا منظور، أى بلا حدود تحدها كما لو كانت قطعة من النسيج، وهذا هو ما جعل الفن الفارسى يضاهى المنظور الإسلامى فى الأشياء 'الدنيوية' على الأقل. والمسلمون عموما يميلون إلى عدم الثقة بأية 'تشيؤات' تتعلق بالمسائل الدينية خشية استهلاك الحقائق الروحية بالتزيُّد فى التبلورات الحسية. والحق أن منحوتات الكنيسة الرومانية ودراميتها قد برهنت على أنها سلاح ذو حدين، وقد كان أجدر بالكنيسة أن تحافظ على تجريد النحت الرومانيسكى وتركيبه بدلا من أن تجعل فنها أشدَّ 'حسية'. فلم يكن ضمن التزام الفن أن يهبط إلى مستوى العامة، وكان عليه أن يظل مخلصا للحق الكامن حتى يسمح للناس بالتعالى إليه نحو الحق.

٦٩ من المفهوم أن الرقة الباسمة للعمارة الإسلامية تبدو للمسيحى دنيوية و'وثنية'. والحق أن المنظور الإرادى تمثيل للحياة الدنيا والحياة الأخرى كمستويين من الوجود لا يتفاصلان ولا يتعارضان، وليست جواهر كلية للتوحيد والتماهى، وقد جعل الفن فى عصر النهضة الفضيلة تتبدى بشكل ساحق حزين مرهق، وقصر تشارلز الخامس يبدو بجوار قصر الحمراء حزينا جافا متثاقلا معتما يقاوم الذكاء المتعالى والتأمل والسكينة.

حتى فى الفن الشعائرى، ذلك رغم أن الطبيعة شبه القدسية للعمل تقلل من مخاطر الانحراف إلى الحد الأدنى.

***

ولنعد بعد هذه العجالة من الاعتبارات إلى الجانب التقنى من الفن، فمن المهم أن نميز بين قصدية الأسلوب ومجرد نقص المهارة الفردية، التى تثبت إما بعتامة مقصودة أو بانطباع بالغباء أو الحرج أو التعسف، أى إنه يلزم أن نفرق بين عدم الخبرة التقنية فى محاولة التعبير عن أمر إيجابى، التى تصبح قيِّمَة بذاتها، والأخطاء الناتجة عن عجز الرسام أو فجاجته. وقد يُؤدى خطأ واضح فى الرسم إلى الإسهام فى جمال التعبير والتكوين والتوازن، وقد تؤدى دقة الرسم إلى الخضوع لصفات أهم بالمدى الذى يكون فيه المحتوى روحيًا. وفضلا عن ذلك لو كان الفن التراثى عاجزًا عن أن يكون فى قمة الإنجاز على الدوام فليس ذلك بموجب قِلَّة الكفاءة المبدئية ولكنه بموجب النقص الإنسانى فى الوعى والأخلاق التى لا تملك إلا أن تتبدى فى الفن كما تظهر فى كل التصرفات الأخرى.

واتفاق الصورة مع الطبيعة مشروع فى حدود المحافظة على الفاصل بين العمل الفنى ونموذجه الطبيعى، وبدون هذا الفاصل يفقد العمل الفنى غاية وجوده، فليس غرضه مجرد تكرار ما وجد سلفًا. ولا يصح أن يجور انضباط التناسب على طبيعة المادة سواء أكانت سطحًا مستويًا فى الرسم أم فى المادة الخام للنحت، ولا أن يُخاطر بالتنازلات فى مقاصد التعبير الروحى، ولو كان انضباط التناسبات

متسقًا مع معطيات المواد لفن بعينه فى حين يرضى مقاصد العمل الروحية فسوف يضيف مسحة من الذكاء إلى الرمزية وكذلك شيئًا من الحق. والفن المعيارى الأصيل دائمًا ما يميل إلى إدماج المشاهدات الذكية للطبيعة مع الأسلوب النبيل العميق حتى يُشاكل العمل نموذجه المخلوق فى الطبيعة، وحتى يفصل العمل عن العوارض الطبيعية بإضفاء صبغة الروح والتركيب لما كان جوهريًا. ويمكن القول قطعًا بأن الطبيعية مشروعة طالما اندمج الانضباط الطبيعى مع رؤية الفكرة الأفلاطونية والمثال الكيفى حيث يكتسب الجوهرى سكونية وتمثلًا[٧٠].

ولا بد أن نعتبر أيضًا أنه إذا بدأنا من فكرة أن الشكل جوهرى بدرجة ما نتيجة تناقضه مع الجوهر، وأن الجوهر استبطان كلى والشكل ظهور 'عرضى'، أمكننا تفسير التحويرات التى يُمارسها الفن الشعائرى بأنها 'إحراق العرضى بالجوهرى' على سبيل التعبير، وسوف يتجلى الجوهر آنئذٍ كلهيب باطن أو 'متاهة' تتمزق فيها التناسبات حتى يصير المقدس 'اللاشكلى' انبثاقًا للجوهر فى الشكل بمعنى روحى وليس بمعنى فوضوى.

ومرة أخرى، من المهم ألا يغرب عنا واقع أن الروح الإنسانية لا تملك أن تنتشر فى الآن ذاته فى كل الاتجاهات. وحيث إن الرمزية التراثية لا تعنى مشاهدة الصور الطبيعية بأكبر قدر من الدقة. فليس

٧٠ الفن المصرى القديم يعلمنا الكثير فى هذا المقام، ونجد أمثلة من معيّة 'الطبيعى' و'الجوهرى' فى فن الشرق الأقصى، وكذلك فى أعمال البرونز والخزف عند قبائل يوروبا فى غرب إفريقيا، والتى تعتبر من أكمل نماذج الفن على الإطلاق.

هناك حاجة للفن الشعائرى بهذه المشاهدات، وسوف يرضى بما تتطلبه العبقرية الجمعية للجنس. ويفسر ذلك الجمع بين 'تحوير' الرمزية ودقة المشاهدة التى يتميز بها الفن الشعائرى عمومًا. وأحيانًا ما يطغى المعنى الكيفى على الواقع الكمى، فالفن الهندوسى يُميز الشكل الأنثوى بالأثداء والأرداف حتى يُضفى عليه أهمية الإيديوجرام، ويحول ما كان يُمكن أن يُفهم كواقع طبيعى إلى رموز، ولهذا الأمر صلة 'بجوهر التحوير' المذكور، أما فى حال نقص المشاهدة البسيط المستقل بما هو عن أى نوايا رمزية، فنقول إنه طالما كان مشروطًا بمتطلبات نفس جمعية بعينها فهو شق متكامل مع الأسلوب واللغة الذكية الشريفة القصد، وهذا أمر يختلف تمامًا عن الغباء التقنى للفنان المنعزل. والطبيعية الشاملة التى تنسخ التنويعات والجوانب العرضية فى المظاهر هى حقًّا إهانة للذكاء لدرجة شيطانية[71] بما لا يسمح لها بالانتماء إلى الفن التراثى. زد على ذلك أن الاختلاف بين الرسم الطبيعى والرسم المحُوَّر وإن كان ساذجًا، أو بين الرسم الزخرفى المسطح ورسم مظلل منظور، يُعبر عن 'التقدم' فحسب. وذلك التقدم يُمكن أن يكون بالغ الضخامة ولا يُفَسَّر بواقع ضخامته. ولو افترضنا أن اليونانيين والمسيحيين من بعدهم قد عجزوا طوال قرون عن أن يرسموا ما يرونه، فكيف تأتى لهم بعد فترة قصيرة نسبيًّا

٧١ إهانة الذكاء صفة لصيقة بالحضارة الحديثة، وتوصف أشياء كثيرة بأنها بديعة لو أنها تُقيَّم منعزلة، وما هى على الحقيقة إلا مجرد مبالغات. والطبيعية فى الفن ليست إلا ذلك فحسب، خاصة عندما تتخذ كغاية لذاتها ولا تعبر عن أكثر من محدودية الشكل والعرضيات.

أن تُوهب لهم فجأة القدرة على رسم ما يرونه؟ ويبرهن هذا التغير السهل بين الأوضاع التى لا تواصل بينها على عدم وجود تقدم حقيقى، وعلى أن الطبيعية تمثل وجهة نظر أوغل برانية تقترن بجهد المشاهدة والمهارة اللازمة لتلك الطريقة الجديدة فى رؤية الأمور.

ولا تربو 'المعجزة اليونانية' عن استبدال العقل الجدلى الذى هو أدنى بالذكاء المُلهَم الذى هو خير، ناهيك عن العقلانية التى أطلقت تلك 'المعجزة'، وبدون ذلك لا يُمكن فهم الطبيعية فى الفن. وتنتج الطبيعية المتطرفة من ثقافة 'الشكل' الذى يُنظر إليه كشىء محدد وليس كرمز. والحق أن العقل الجدلى يتولى تنظيم علم المحدودات وحدودها وتراتبها، حتى يصبح من المنطق أن الفن الذى تسوقه العقلانية سوف يُشارك بالمنطق ذاته فى تسطيح الأسرارية ومقاومتها. ويُقارَن فن المرحلة الكلاسيكية القديمة غالبًا بضوء النهار، وقد نبا عن قرائحهم أن شدة 'ظهوره' سوف تطغى على الأسرار واللانهائية ذاتها. ويتبدَّى فن الكاتدرائيات والفن الآسيوى من منظور ذلك المثال العقلانى كما لو كان 'فوضى' لاإنسانية لا تعقل.

ولو نحن بدأنا من فكرة أن الفن الكامل يُمكن أن يُعرف بثلاثة معايير أساسية، هى نبل المحتوى كشرط روحى لازم يفقد الفن مبرر وجوده بدونه، ثم انضباط الرمزية أو هو على الأقل تناسق التكوين[٧٢]

٧٢ هذا الشرط يستلزم كذلك صحة قياس الأحجام، فالفن الدنيوى لا يستطيع تجاوز أبعاد معينة، والتى تبلغ حدودا صغيرة للغاية فى حالة المنمنمات.

فى الفن الدنيوى، وأخيرًا نقاء الأسلوب أو أناقة الخط واللون. وتعيننا هذه المعايير الثلاثة على تقويم مساوئ ومحاسن أى فن سواء أكان شعائريًّا أم لم يكن. ومن نافلة القول أن بعض الأعمال الحديثة تستجيب لتلك المعايير كما لو كان بالصدفة، إلا أنه سوف يكون من الخطإ أن نرى فى ذلك مبررًا لفن محروم من كافة المبادئ الإيجابية. والصفات الاستثنائية لعمل كهذا بعيدة عن أن تكون من خصائص الفن المقصود ككل، ولكنها تتبدى بشكل عرضى فحسب تحت شعار التوفيق eclecticism الذى يسير مع الفوضى نعلا بنعل. ويبرهن وجود هذه الأعمال على وجود فن دنيوى مشروع ومفهوم فى الغرب دون الحاجة إلى الرجوع إلى أيقونات العصور الوسطى أو رسم الفلاحين[٧٣]، حتى نحقق حالا صحية للنفس ومعالجة طبيعية للمواد كى تضمن نزاهة فن يخلو من الادعاء. وهى طبيعة الأمور على مستوى الروح والنفس كما هى على مستوى المادة ومستوى التقنية، الذى يتطلب أن يُؤدى كل من العناصر فى مكونات الفن وظيفة أولية بعينها، وهى التى تحكم الفن التراثى.

٧٣ الواضح أن الأمر ذاته لا يمكن أن يقال عن الفن الشعائرى والكاتدرائيات، وهما فحسب ما يتمتع بسمات الخلود فى الغرب، ولنقل مرة أخرى إن الفن الشعبى فى بلاد أوروبية مختلفة من أصول نوردية بشكل نسبى على الأقل، رغم أنه يصعب تحديد أصوله السابقة من زمن سحيق القدم. وهذا الفن 'الريفى' محفوظ بشكل رئيس فى الشعوب الجرمانية والسلافية، وليس له حدود جغرافية واضحة لأصول موتيفاته التى يمكن حتى أن نجدها فى إفريقيا وآسيا، رغم أن فى حالة آسيا لا حاجة بنا إلى افتراض أية استعارة، ففنها من أكمل الفنون وقادر من حيث المبدأ على بثِّ الصحة فى السقم الذى يتردى فيه حرفيونا.

ونشير هنا إلى أخطاء كبرى فى الفن الحديث من حيث تخليط مواد الفن، فلم يعد الناس يعرفون كيف يُميزون المغزى الكونى لكل من الحجر والحديد والخشب، كما أنهم لا يُميزون بين الصفات الموضوعية للأشكال والألوان. والحجر يشترك مع الحديد فى البرودة والصلابة، أما الخشب فدافئ حنون، وبرودة الحجر متعادلة لا متحيزة مثل الأبدية، أما الحديد فغريب عدوانى ذو طبيعة قاسية، وهو ما يجعلنا نفهم مغزى اجتياح العالم بالحديد[٧٤]، وتستلزم طبيعته الثقيلة المُقبضة أن يُعالج فى الحرف برقة بالغة مثل البرافانات فى الكنائس القديمة التى تكاد تشبه أشغال الإبرة. وقسوة الحديد لا بد أن تُعادَل بالشفافية حتى لا تطغى طبيعته المعتمة، ولكنها سوف تضفى شرعية على صفات الصلابة وعدم المرونة فيه. وتعنى تلك الصفات أنه ليس له الحق فى الظهور المباشر الكامل، ولكنه يجب أن يُعامل بقسوة حتى تنكسر طبيعته وتتبدى فضائله. وتختلف طبيعة الحجر تمامًا، فهو يصطبغ فى حالته الخام بشىء قدسى، وهو ما يصدق كذلك على المعادن النبيلة، التى كما لو كانت قد تحولت عن طبيعة الحديد بأنوار كونية أو قوى كوكبية. ولا بد أن نضيف أن الخرسانة المسلحة التى غزت العالم شأن الحديد هى مادة كمية منحطة من الحجر الزائف الذى حل فيه تثاقل وحشى، ولو كان الحجر مثل صلابة الموت فإن الخرسانة مثل

٧٤ لا يتوانى تراكم الحديد فى الكنائس المسيحية ومواقع الحج عن تعطيل الإشعاع الروحى للقوى الروحية، ودوما ما يعطى انطباعا بأن السماء قد سُجِنَت.

وحشية الخراب.

ونضيف هنا خاطرة قبل أن نسترسل، فالمرء يندهش من العجلة التى تتبنى بها معظم الشعوب الفنانة فى الشرق منتجات العالم الحديث على قبحها وبغض النظر عن الأبعاد الروحية. ولكن لا يصح أن ننسى أن الشعوب قد قلدت أقواها فى كل العصور، فهم يهرعون إلى التعبير عن مظاهر القوة قبل أن يمتلكوا القوة. وقد تزامنت أشياء القبح الحديث مع القوة والاستقلال. وجوهر الجمال الفنى روحى الأصل، فى حين أن القوة المادية 'دنيوية'. وحيث إن الدنيوى يرى القوة مرادفة للذكاء، فإن جمال التراث قد أصبح مرادفًا للتهافت والضعف والوهم والعبث، والخجل من الضعف دائمًا ما يُرافق كراهة ما بدا سببًا لذلك التدنى الواضح، ألا وهو التراث والتأمل والحق فى هذه الحالة، وبرغم أن معظم الناس قد فقدوا التمييز بغض النظر عن المستوى الاجتماعى حتى يتجاوزوا ذلك الوهم البصرى لسوء الحظ، إلا أن بعض ردود الفعل الصحية قد بدأت فى الظهور فى عدة مجالات.

***

ويقال عن تيل إيولينسبيجل[٧٥] إنه بعد أن التحق ببلاط أحد الأمراء كرسام، عرض على القوم إطارًا من قماش غفل، وقال إن من لم يكن ابنًا شرعيًا لوالدين كريمين لن يرى شيئًا فى هذا الإطار، وحيث

٧٥ هو شخصية أشبه بجحا فى حكايات العصر الوسيط فى أوروبا، وقد اشتهر بنكاته ومقالبه.

لم يرغب أحد من السادة أن يبدو كذلك فقد انكبوا على كيل المديح للعمل الفنى حتى لا يعترفوا بأنهم لم يروا شيئًا. وقد مر على الإنسان زمان كان يتناول فيه هذه الحكايات على سبيل التسلية، ولم يكن أحد ليتصور أنها سوف تكون ضمن طرائق العالم الحديث ’المتمدين‘ ووقائعيته، ففى زمننا هذا يستطيع أى مغفل أن يعرض علينا أى شىء كان باسم ’الفن للفن‘[٧٦]، ولو تصايحنا احتجاجًا باسم الحق والذكاء لقيل لنا إننا لم نفهم الفن، وكما لو كنا نعانى من عجز غامض يمنعنا من فهم ترهات أبله أوروبى يعيش فى الشارع المجاور وليس فن الصينيين ولا الآزتيك. ونظرًا لسوء استعمال اللغة الذى فشا اليوم فقد صارت كلمة ’يفهم‘ إلى معنى ’يقبل‘، وأن ترفضَ هو ألا تفهم، وكما لو لم يحدث أن رفض المرء شيئًا لأنه يفهمه، ولا أن قبل بشىء لأنه لا يفهمه.

ويكمن وراء كل ذلك خطل أصولى مزدوج لولاه لم ما كان هناك من يسمى من يُسمى فنانًا، ألا وهو أن الأصالة صارت تناقض معيار التوارث ، وصار المرء يُمكن أن يُنتج عملا فنيًا لا يفهمه غالب الأذكياء والمثقفين فى زمنه ذاته ومن جنسه ذاته باعتباره فنانًا عصاميًا خلق أسلوبه بنفسه[٧٧]. ولا وجود لمثل تلك الأصالة أو العصامية واقعيًا فى النفس الإنسانية الطبيعية. وقل أكثر من ذلك عن وجودها

٧٦ يفكر الكاتب هنا فى الغرب بشكل رئيس. الترجمة الإنجليزية.

٧٧ هذه هى العصامية مندفعة إلى أقصى حدودها حتى أصبحت هزلا، ومن المعلوم أن العصامية ثلم تشجبه كل نظم الأديرة بناءً على قيامه على رذيلة الكِبر.

فى الذكاء البحت، ولا تعدو غرائب الصفات الحديثة أخطاء نفسية وتشوهات عقلية لا صلة لها بأية ’أسرارية‘ فى الإبداع الفنى، ويجد كل امرئ نفسه مضطرًا لأن يكون عظيمًا حين تتخذ الجدة على أنها أصالة، والتوهمات المرضية على أنها عمق، والسخرية على أنها صدق، والادعاءات على أنها عبقرية، وإلى الدرجة التى قد تُقبَلُ فيها صورة لسلاسل ميكروبية أو رقعة من خطوط حمار وحشى بصفتها تصويرًا، وقد أعلى من قدر ’الصدق الفنى‘ إلى مستوى المعيار المطلق كما لو كان العمل الفنى لا يملك أن يكون صادقًا نفسيًّا وكاذبًا روحيًّا ولا شىء فنيًّا. وقد ارتكب الفنانون الذين تأثروا بذلك الخطل خطأً فادحًا حينما تعمدوا تجاهل القيمة الموضوعية للأشكال والألوان، واعتقدوا أنهم فى حماية ذاتية قدروا أنها مثيرة معصومة، فى حين أنها على الحقيقة متدنية عبثية. ويجبرهم خطؤهم ذاك على ارتياد أحط الإمكانات فى عالم الشكل، مثلما أراد الشيطان أن يكون ’أصيلا‘ كالرب فلم يملك إلا اختيار الانحطاط والسفالة[٧٨]. ويبدو أن التهكمية cynicism عمومًا تلعب دورًا مهمًّا فى أخلاقية جمالية بعينها، فتقول إن الفضيلة ليست أن يتمالك المرء ذاته

٧٨ يبنى الفن الحديث كنائس شائهة ويثقِّب جدرانها بنوافذ لامتماثلة تبدو كما لو كانت من آثار قصف المدافع، كما لو كان يعنى بذلك أن ينم عن مشاعره. وأيا كان عدد الذين يفخرون بهذه الجرأة فى تصميم العمائر فإنهم لا يملكون أن يهربوا من الدلالات الباطنة لتلك التصميمات، ولا يملكون منعها من الانتماء إلى لغة عالم الصور وإلى دنيا الأشباح والكوابيس، وهى الروحانية التى انقلبت إلى خرسانة مسلحة.

ويظل صامتًا، ولكنها أن يترك الحبل لنفسه على الغارب ويعلن ذلك من على أسطح كل العمائر، وأن كل إثم خير لو تباهى به المرء بلا احتشام، أما النضال الصامت فهو 'نفاق' لأن فيه شيئًا يظل خافيًا، وأن 'الصدق' أو 'الواقعية' هو فضح ما أخفته الطبيعة بالتهكم كما لو كانت الطبيعة تعمل بلا غاية.

والمفهوم الحديث للفن زائف بمدى استبداله الخيال الخلاق الذى هو أدنى بالشكل الكيفى الذى هو خير، أو بمدى استبداله المديح الذاتى الافتراضى بالوصف الموضوعى والروحى، وذلك بمثابة استبدال الموهبة حقيقية كانت أم افتراضية بالمهارة والصنعة التى لا بد أن تدخل فى تعريف الفن، كما لو كانت الموهبة يُمكن أن يكون لها معنى بعزلة عن المعايير الثابتة التى تعايرها. ومن الواضح أن الأصالة لا معنى لها بدون محتواها تمامًا مثل حالة 'الصدق الفنى'، وأصالة موهبة شخص منحرف أو خطله لا قيمة لها بأية درجة كانت، والنسخة الجيدة من أصل جيد تساوى أكثر كثيرًا من ابتداعٍ 'صادق' لتجشؤات عبقرية شريرة[٧٩]. وحينما يُريد أى من كان أن يبتدع ولا يُريد أحد أن ينسخ، وحين يأمل كل عمل فى أن يكون

٧٩ وغالبا ما تُنكر قيمة عمل لأن أحدا قد اكتشف أو ظن أنه اكتشف نسبته خطأ إلى شخص آخر، كما لو كانت قيمة العمل الفنى تكمن خارج ذاته. أما فى الفن التراثى فإن الأعمال العظمى لا تُنسب إلى أحد بل تكون إنجازا لسلسلة من النسخ، فالعمل العبقرى حقا هو دائما ما ينتج عن جهد جمعى طائل، مثل الأعمال العظمى فى الفن البوذى التى كانت نسخا من أعمال لا يعرف لها نموذج سابق.

فريدًا فى بابه لا أن ينضم إلى تواصل التراث الذى هو نسغه وماء حياته الذى تنبثق منه أجمل الزهور، فلن يبقى للإنسان إلا الهتاف بلاشيئيته فى وجه العالم. وهذه اللاشيئية سوف ينظر إليها بالطبع كمرادف للأصالة حيث يتخذ أهون ما فى التراث أو الطبيعية على أنه قمة الموهبة ولا كذب. وفى سياق الفكرة ذاتها لنذكر أيضًا التحيزات التى تُلزم الفنان 'بتجديد ذاته'، كما لو لم تكن الحياة الإنسانية أقصر من أن تبرر ذلك اللزوم، أو كما لو لم يكن الفنانون كُثْرًا بما يكفى حتى يكون تجديد كل منهم وحده أمرًا لا لزوم له. وعلى كلٍّ فإننا لا نشكو من واقع أن وجه كل إنسان يبقى على ما هو كل يوم، ولا نتوقع أن يتحول الفن الفارسى فجأة إلى فن بولينيزى.

وخطل أطروحة 'الفن للفن' تقترب حقا من افتراض أن الفن نسبيات تحمل مبررها فى ذاتها وفى طبيعتها النسبية. وينبنى على ذلك معيار للقيمة لا يقبله الذكاء البحت ولا يستقيم مع الحق الموضوعى. وينطوى ذلك الخطل على إلغاء أولوية الروح، وإحلالها بالغريزة أو الذوق. وهذه معايير إما أن تكون ذاتية صرفة وإما تعسفية تمامًا. وقد رأينا كيف أن تعريف الفن وقوانينه ومعاييره لا يُمكن أن تستقى من الفن ذاته، أى من كفاءة الفنان بما هو، فأساس الفن كامن فى الروح والميتافيزيقا والمعرفة اللاهوتية والأسرارية وليس فى معارف الحرف وحدها ولا فى العبقرية، فذلك قد يكون أى شىء كان، أى إن المبادئ الكامنة هى من مقام أسمى. إن الفن عمل

وظهور، وهو يعتمد على معرفة تتعالى عليه وتنفث فيه النظام، وبدون هذه المعرفة لا يتحدد مسار 'العمل فالظهور فالشكل' دون الترتيب العكسى. ولا يلزم المرء إنتاج أعمال فن بنفسه كى يكتسب الحق فى الحكم على الإنتاج الفنى من حيث جوهره، والكفاءة الفنية الحاسمة تتبدى حين تتعلق بكفاءة العقل المُلهَم التى لا بد أن تكون حاضرة[٨٠]. وليس هناك وجهة نظر نسبية تستطيع ادعاء كفاءة مطلقة بأى شكل إلا فى حالة الأعمال غير الضارة التى ليس للكفاءة فيها إلا دور صغير، والفن الإنسانى الذى يستقى من منظور نسبى ليس مبدأً بل تطبيقًا.

وينحو النقد الفنى أكثر فأكثر إلى تصنيف الأعمال الفنية على أساس وقائعى، وهكذا صار الفن حركة ولا غير، وقد بلغنا مرحلة يُقيَّم فيها العمل الفنى بدلالة أعمال أخرى بصرف النظر عن أية معايير موضوعية ثابتة.

والفنان 'الطليعى' هو من بلغ غروره وتهكميته ما مكَّنه من حقن زخم جديد فى الحركة. ويسعى النقاد إلى البحث عن الأعمال التى تتميز بالجدة و'الصدق' بحيث يُمكن أن تتحول إلى مرجعية لحركة تنحدر على سفح نحو الخراب بدلا من أن يبحثوا عن أعمال جيدة فى حد

٨٠ قد يكون إطار هذه الكفاءة محصورا فى عالم تراثى بعينه، فكفاءة البراهمان قد لا تتسق مع الأيقونية المسيحية عمليا، ولكن ليس هنا قصر من حيث المبدأ، والكفاءة الجوهرية لها الحق وإن لم يكن عليها واجب فى أن تكون محدودة فى إطار منظومة بعينها من الإمكانات المتزامنة.

ذاتها، وقد يُنكر بعضهم احتمال وجودها أصلا. وتظهر نوعية الفن إذن فى إطار هذه الحركة وما تعلق بها فحسب فصار كل شىء طريدًا منقطعًا. وتحطم النسبية الفنية فكرة الفن شأنها شأن النسبية الفلسفية التى تدمر فكرة الحقيقة، فالنسبية من كل نوع قاتلة للذكاء، ومن يُهوِّن من أمر الحقيقة لا يملك وهو فى كامل قوى عقله أن يُعلن احتقاره للحق.

وفى السياق ذاته نجد مغزى فى أن الناس على استعداد لتمجيد من يُسمى بالفنان على أساس أنه يُعبر عن زمنه، كما لو كان الزمن بما هو شىء يتسم بسمة خاصة تعلو على الحق[٨١]. ولو كانت تعبيرات الفن 'السريالى' تنطبق حقًّا على زمننا فإن ذلك برهان على أمر واحد، هو أن زمننا لا يستحق التعبير، ومن حسن الحظ أن زمننا ينطوى على أمور أخرى غير السريالية. وأيًّا كان الأمر، فإن ادعاء أن عملًا فنيًّا جيد بموجب تعبيره عن زمننا يدنو من إثبات أن أية ظاهرة تعتبر جيدة إذا كانت تعبر عن شىء. وفى هذه الحالة تكون الجريمة لا بأس بها إذا عبرت عن ميل إجرامى، وأن خطأً يعتبر مليحًا طالما عبر عن عجز المعرفة وهكذا دواليك. وما ينسى نشطاء الميول السريالية أو ما يجهلونه هو أن الأشكال سواء أكانت صورًا أو نحتًا أو عمارة أو فى أى وسط آخر تنبع من بنية القيم الكونية، وتعبر

٨١ يستخدم التقريظ ذاته فى تمجيد الفلاسفة، فالوقائع 'الوجودية' تسحق كل ما كان حقيقيا بموجب اسمها، و'الزمن المعاصر' هو نوع من الربوبية الزائفة التى يرتكب باسمها كل شىء، وسواء أكان ذلك على مستوى الفكر أم الفن أم حتى على مستوى الفن الشعائرى.

إما عن خطل أو صواب، ولا مجال هنا للمغامرة بالكفاءة النفسية للأشكال، التى تكون رحيمة عندما تكون صوابًا، وهو ما يجعلها مُهلكةً لو كانت خطلا.

والناس يتناقشون بلا نهاية حول الظلال والتباين والتكوين كى يُحافظوا على وهم الموضوعية الذى تخايل فيه الذاتية والخيال المريض، وتنعكس منه صفات الهستيريا على أى تفاهة لا معنى لها، كما لو كانت تلك الظلال والتباينات والتكوينات لم يسبق لها مثيل، وهم بذلك ينتهون إلى احتقار سجادة فارسية تكاد تكون قمة التجريد غير المقصود لذاته. وحينما يكون أى شىء كان فنًّا وكل من هب ودب فنانًا، فلا معنى 'للفن' ولا 'للفنان'. والحق أن هناك انحرافات فى الحساسية والذكاء على استعداد لاكتشاف أبعاد جديدة أو حتى 'دراما' أخرى بأكبر قدر من الإسراف، أما الإنسان الصحيح العقل فلا حاجة به لشغل عقله بهذه التُّرَّهات[٨٢].

والخطأ الأعظم فى السرياليين هو اعتقادهم بأن العمق يكمن فى اتجاه ما كان فرديًّا، وأن الفردية هى الأكثر أسرارية وليس الكلية المتعالية. ويزداد السر عمقًا كلما ازداد غموضًا وبشاعة، وهذا هو السر الشيطانى المقلوب، وهو فى الآن ذاته 'أصالة' زائفة. ومن ناحية أخرى قد تبدو معكوسة، يغدو الفن تقنية لا إلهام فيها، ويصل فيها

٨٢ قد يجد المرء أعمالا تجريدية لا تزيد ولا تقل عن درع إفريقى، فلماذا إذن نصنع مشاهير من مدبجيها؟ أو لماذا لا نُعِدُّ بينهم الزولو كأحد 'عمالقة' الفن؟

العمل الفنى إلى نوع من 'الإنشاء' فحسب، وليس الحال هنا مجرد رواسب اللاوعى، ولكنها مسألة عقل وحساب، ولكن ذلك لا يعنى استبعاد التداخلات اللاعقلانية بأكثر ما تستبعد السريالية الغريزية الإجراءات الحسابية، ولا تفلت من تلك اللعنة إلا أعمال الصدق الزائف فى التبسيط المخلّ. فالاختزالات الوحشية والبلاهة لا شأن لها ببساطة الأمور الأولانية.

وكل ما قيل حتى الآن ينطبق كذلك على الشعر والموسيقى، وهنا يتلبس بعض الناس بالحق فى وصف شىء بالواقعية إن كان يُعبر عن روح زمننا، فى حين أن الواقع الذى يشيرون إليه ليس إلا عالمًا من الوقائعية لا يستطيعون أن يفلتوا من إساره، ثم إنهم يجعلون من عجزهم فضيلة، ويعبرون عن احتقارهم لاحتياج الإنسان الطبيعى إلى التناسق بوصفه بمصطلحات 'الرومانسية' و'الحنين إلى الماضى'. وتقوم الموسيقى المغرقة فى الحداثة على شاكلة 'الموسيقى الإلكترونية' على سبيل المثال على احتقار كل ما ينطوى عليه تعريف الموسيقى، وقل مثل ذلك عن فن الشعر مع التعديلات اللازمة، والذى لم يبق منه إلا نظام من أصوات مصطنعة بائسة تنتهك المبادئ التى يقوم عليها الشعر. وليس هناك ما يُمكن أن يكون مبررًا لذلك الجنون الصبيانى 'لمحو' قرون بل آلاف من السنين حتى 'نبدأ من الصفر' ونخترع 'مبادئ' جديدة وقواعد جديدة وبنى جديدة، فليست تلك الاختراعات مجرد أمر لا يُعقل فى ذاته، بل هى أمر لا يتقابس

مع أى إبداع صادق. وبكلمات أخرى، إن هناك بعض الأمور القصرية، فلا يملك أحد أن يستخرج من قلبه قصيدة وهو عاكف فى الوقت ذاته على اختراع لغة يُعبر بها عنها. وشأن ذلك شأن الفنون البصرية من حيث إن الخطل المبدئى هو الاعتقاد فى وجود أصالة مطلقة فى أمور لا تستقيم مع أية إمكانيات إيجابية، فالحاسة الموسيقية لجنس من البشر أو لجماعة تراثية لا تستطيع إجراء تعديل يمتد إلى جذور الموسيقى[٨٣]. ويتحدث الناس عن الموسيقى التى تحررت من تحيز أو آخر أو من تقليد أو تحديد، وما يفعلونه لا يعدو تحريرها من طبيعتها كما حرروا التصوير من التصوير والشعر من الشعر والعمارة من العمارة، وقد 'حررت' السريالية الفن من الفن كما لو كان إعدام شخص يعنى تحريره من الحياة.

ويؤدى بنا الحديث عن الموسيقى إلى لفت النظر إلى واقع أن زمن النهضة وما تلاه من قرون انحطاط فى الموسيقى والشعر الأوروبى كانت أهون كثيرًا مما أصاب الفنون التشكيلية والعمارة، وليس هناك معيار مشترك بين سوناتات ميكيل آنجلو والعمل الذى اشتهر به[٨٤]،

٨٣ وقد سمعنا لوما موجها إلى موسيقى آسيوية بعينها بسبب 'طرقها التبسيطية'، وهذا أمر لصيق بالتشوهات العقلية التى لا تُعجَبُ إلا بالوقائعية المفروضة، وتغلق على كل شىء فى حمى 'العمل' أو 'الإبداع' أو حتى 'البناء'، وهى عوامل تصبح مرادفة 'للنوعية' كما لو كان جمال زهرة أو غناء طائر قد وجد نتيجة لأبحاث نفاق مرهقة فى مناخ جراحى معملى مخاتل.

٨٤ تجلى عظمة ميكيل آنجلو الإنسانية أساسا فى أعماله المنحوتة مثل 'موسى' و'الحزن Pieta' فضلا عن سوناتاته الشعرية، وبغض النظر عن المبادئ أو الأسلوب. ففى رسومه

أو بين شكسبير أو بالسترينا والفنون البصرية فى زمانها. وقد كانت موسيقى النهضة وكذلك العصور الوسطى التى كانت استمرارًا لها تعبر بالصوت عن العظمة والفروسية فى الروح الأوروبية، وتحمل المرء على التفكير فى الرحيق والنبيذ فى أساطير الماضى المثيرة، وقد كان السبب فى خلل التناسب بين الفنون هو الانحطاط المُلهَم، أو قل الانحطاط التأملى لا الذكاء الاختراعى، الذى تجلى بغزارة فى الفنون البصرية التى تتعلق بها عناصر المُلهَمة بأشد مما تتعلق بالفنون السمعية أو 'التكرارية'، التى تتجلى فيها شتى الأحوال والتنوعات وجمال جوهر النفس[٨٥]. وقد كانت النهضة تقصد بالفنون التشكيلية والعمارة فنًّا شهوانيًا مجنونًا بداء التعاظم، وكان الباروك فنًّا يصلح للأحلام، وقد أظهر الباروك فى الموسيقى ما كان محببًا إلى النفس فى رقة فردوسية حالمة، فى حين أظهر فى الفنون التشكيلية جوانبها

وعمارته تبدو موهبته وقد انسحقت تحت أخطاء عصره، وتتوه فى التثاقل والانفعال، أو فى الصرحية الباردة التى تميزت بها تماثيل النهضة، وقد سقطت الروح الأكاديمية عند الانطباعيين impressionists فى سوء السمعة، حتى إن المرء قد يعتقد أن ذلك راجع إلى فهم أعمق بشكل طفيف، ولكن ليس الأمر هكذا! فقد أدت تغيرات لم تكن منظورة فى الموضات إلى وضع كل شيء موضع التساؤل، زد على ذلك أن القيم الأكاديمية قد بدأت تحيا فى السريالية وإن كان ذلك دوما فى مناخ قبح محبِط تميزت به هذه المدرسة.

٨٥ لم تتأثر العمارة الإنجليزية كثيرا بانحطاط عصرى النهضة والباروك كما جرى على معظم بلاد القارة الأوروبية، وربما كان ذلك من جراء تناقضات يحفل بها التاريخ، فقد حافظ الأنجليكان المناهضون لروما على ميراث تاريخى بعينه فى الفن، وقد كان ذلك يبدو أقل احتمالا بموجب أن الإنجليز أقل ميلا للاختراع عن الإيطاليين والفرنسيين والألمان. وقد كان ذلك مشاكلا لحالة إسبانيا فيما يتعلق بالعمارة وخاصة العمارة الأندلسية التى قام العرب بالحفاظ عليها.

الوهمية العبثية، حيث يتخثر السحر إلى كابوس. وقد صار الشعر الرومانسى والموسيقى فى القرن التاسع عشر حادين فى توكيد الارتباط بالأرض، شأنهما شأن كل عاطفية فردية، وقد كان ذلك حصادًا مريرًا للشقاء والألم، رغم أن الرومانسية بمعناها الواسع لا زالت تحتوى على كثير من الجمال الذى يأمل المرء أن يراه متكاملا فى حب الله سبحانه.

وفى حين انطوت الموسيقى القديمة على قيمة روحية ظلت تتردد فى موسيقى نهاية القرن الثامن عشر، فإن مستوى الموسيقى قد تغير فى بداية القرن التاسع عشر حتى إنها صارت بديلا للدين والأسرارية أكثر من الموسيقى الدنيوية فى العصور السابقة حين تولت المشاعر الموسيقية وظيفة التبرير اللامنطقى لكل هفوات الإنسان. وقد تنامى فى الموسيقى مرض الحساسية الفائقة والتعاظم إلى درجة أن غصَّت الحياة اليومية بالعقلانية العلمية والمادية التجارية، ولكنها ظلت موسيقى حقيقية بشكل عام فى اتصالها بالصفات الكونية وإن ندرت، ويمكن أن تكون مركبة لحركة النفس نحو السماء.

ولنعد إلى الفنون التشكيلية لكى نضيف ما يلى حتى يكون استنتاجًا ختاميًّا، فليس مطروحًا فى عالم الفنان الحديث فى إطار الفن الدنيوى أن 'يعود إلى الوراء' ببساطة، فالمرء لا يصل مطلقًا إلى نقطة بدايته، ولكنه بالحرى إدماج التجارب المشروعة للطبيعية والانطباعية

فى مبادئ فن طبيعى يحض على الطبيعية[٨٦]. إلا أن الأمر فى الفن الشعائرى يلزمه الاستعانة بالنماذج والمعالجات الشرعية دون أدنى تحفظ، فلو كان للإنسان الحديث الحق فى الأصالة فإنها لن تتوانى عن الظهور فى إطار التراث مثلما حدث فى العصور الوسطى بحسب تنوع العقليات فى المكان والزمان. ولكن يلزم قبل أى شىء آخر أن نتعلم الرؤية والنظر من جديد، وأن نفهم أن المقدسات تنتمى إلى نطاق المعصوم الذى لا يتغير وليس إلى المتغيرات التى تحول. وليست المسألة احتمال استقرار فن بعينه على أساس ادعاء قانون للتغير، ولكن على العكس من ذلك احتمال تغيرات بعينها على أساس جوهرى وعصمة واضحة للمقدسات. ولا يكفى أن يكون هناك عبقرية، بل لا بد أن يكون لها حق فى الوجود. وقد صيغت كلمات مثل 'اتفاقية conformism' و'لاحركية immobilism' حتى يُمكن الهرب بضمير مستريح من كل شىء فى الإهاب الصورى للوحى اللازم للمشاركة فى العصمة التراثية.

ورسالة الفن الدنيوى فى حدود مشروعيته التى زادت فى زمن التشوهات والفظاظة عما مضى هى تداول صفات الجمال والذكاء والنبل، وهذا أمر لا يُمكن أن يتحقق بمعزل عن القواعد التى تحكمنا بواقع طبيعة الفن المقصود، وكذلك بالحق الروحى الذى يسرى من المثال الربانى لكل خلق إنسانى.

٨٦ ونذكر القراء بأن الكاتب يخاطب الفنانين الغربيين أساسا. الترجمة الإنجليزية.

مَعْنَى الطَّبَقَةِ

رغم أن نظام الطبقات كسائر النظم الدينية قد جاء نتيجة لطبيعة الأمور إلا أنه انبنى تحديدًا على أحد أوجه هذه الطبيعة، وهو تباين ملكات البشر وأحوالهم الوراثية، وهى حقيقة لا تقل صحة عن حقيقة تَسَاوى البشر أمام الله تعالى ولا تعارضها بحال. وكى نسوِّغ نظام الطبقات، علينا فقط أن نتساءل هل البشر متباينون فعلًا فى ملكاتهم وصفاتهم الوراثية؟ فلو صح ذلك لصار نظام الطبقات أمرًا ممكنًا ومشروعًا. ولكن غياب نظام الطبقات، وهو ما يُحتمه الدين أحيانًا، يطرح تساؤلًا عن مدى تساوى البشر لا فى طبيعتهم الإنسانية فحسب، بل فى مصائرهم النهائية كذلك. إذ ترى بعض المجتمعات التراثية أن لكل إنسان روحًا خالدة لها أولوية على أى اختلاف فى الملكات، فكما أن 'المساواة' فى الأديان egalitarianism قد استندت على حقيقة أن الروح خالدة، فقد استندت منظومة الطبقات على حقيقة أن العقل المُلهَم لدى الصفوة والمختارين يحمل سمةً شبه ربانية تميزهم عن غيرهم من البشر.

وقد يرى البعض تعارضًا بين نظام الطبقات الهندوسى ومفهوم المساواة فى الإسلام، إلا أن ما يراه البعض اختلافًا ليس إلا تباينًا ظاهريًّا فى نظرة كل منها إلى حقيقة واحدة، إذ يُركز المنظور الهندوسى على الميول الأصولية لدى الإنسان، ولذلك يُولى اهتمامًا

بتصنيف البشر فى طبقات متراتبة، لكن ذلك لم يمنعه من أن يعترف بالمساواة فى نطاق طبقة سانيازى Sannyasis المتجرّدة من كل تحيّزات الأصل الاجتماعى. وهو أمر يشبه اختفاء ألقاب النبالة بين رجال الإكليروس المسيحى، فالفلاح لا يُمكن أن يصير أميرًا لكنه قد يصير بطريركًا يُتوِّجُ الأباطرة. وعلى العكس نرى فى الإسلام، الذى يُعد أكثر الأديان اعتبارًا لمفهوم 'المساواة'، بعض ملامح نظام الطبقات، ويتجسد ذلك فى طبقة الأشراف التى من نسل النبى صلى الله عليه وسلم، إذ يرى الإسلام فى الانتساب الوراثى إلى الرسول الكريم نبالةً دينيةً تُميز أفراد هذه الطبقة، رغم أنهم لا يقومون بأى وظائف تميّزهم عن باقى المجتمع. وإذا كانت المجتمعات المسيحية قد تقبل أشخاصًا ذوى شهرة أو مكانة فى طبقة النبلاء، إلا أن الهندوسية لا تسمح بذلك على الإطلاق لأن غايتها هى الحفاظ على الكمال الأولانى لأفراد الطبقات الأسمى، وهو ما يُفسر لنا اهتمامها الشديد بمفهوم التوارث الطبقى، كما يُفسِّر سهولة أن يفقد المرء طبقته، وصعوبة أن يدخل فى أى طبقة من الطبقات الأخرى[٨٧].

ولذلك كانت الرغبة فى الحفاظ على 'النقاء المتوارث' هى مفتاح

٨٧' وقد نهج بانديت هارى براساد شاسترى ذلك النهج، ومع ذلك فهو يؤكد أن استثناءات لهذه القاعدة قد تكون ممكنة بعيدًا عن إعادة التكامل الأسرى الذى يمكن أن ينشأ عن الزيجات المتتابعة. وقد أشار إلى حالة الملك فيسفاميترا، وفى هذه الحالة يجب النظر إلى ظروف الحقبة الزمنية الدورية والظروف الخاصة الناشئة عن قرب أفاتارا فيشنو بعين الاعتبار.

فهم نظام الطبقات، كما كانت السبب وراء القواعد القصرية الصارمة التى اتبعتها فى تنظيم الدخول إلى المعابد، وهى التى أرست قواعد 'الطهارة' فى الهندوسية. ولم يكن التبشير هاجسًا للهندوسية أبدًا، ولم تحاول يومًا أن تهدى غير المؤمنين، لأن همها الدائم كان هو الحفاظ على النقاء الأولانى الذى يتصل بالعقل المُلهَم أكثر منه بالأخلاق والشعائر.

ولكن ما هى الميول البشرية الأساسية التى قد ترتبط بنظام الطبقات؟ إذ إنها تتباين حسبما تمليه الوقائع التجريبية وتُهيئه، أى إن الميول الأساسية لكل إنسان تحدد حسب وعيه وإدراكه لمعنى 'الحقيقة'. فالبراهمان المتأمل مثلًا يرى الحقيقة فى كل أمر متعالٍ ثابت لا يتغير، ويرى كل ما كان دنيويًّا ليس سوى زيف باطل، وينأى عن كل أمر مادىٍّ متغيرٍ زائل. وهو ما يرسم لنا صورة عن حياة براهمان 'الباطنية' بغض النظر عن جوانب الضعف الإنسانى التى قد تحجب وهج باطنه أحيانًا. ورغم أن كشاطريا Kshattriya يتسم بذكاء حاد إلا أنه يرى 'الحقيقة' فى العمل وينحو إلى التحليل أكثر من التأمل والتركيب. وتكمن قوة هذه الفئة فى الطبيعة الانفعالية الجامحة التى تعمل فضائل الصبر والمجاهدة ونبل الروح على تشذيبها. فالعمل عنده هو الأساس الذى يُحدد كل شىء ويعيِّن مرتبته، ويرى الخمول عن العمل هو العلة وراء انهيار الفضائل وقيم العزة والكرامة. ونجد أن كشاطريا يتمتع بالألمعية والنشاط والدأب،

مقدمًا فاعلية العمل على كل تدابير الأقدار، ويزدرى الخضوع لما تفرضه الوقائع والأحوال من فوضى والاستسلام لها. ونستخلص مما ذكرنا أن براهمان يرى الزيف فى كل متغير، ويرى الحقيقة فى كل ثابت أزلى لا يُدركه التغيير، ويستمسك بعُرى الحقيقة والمعرفة والتأمل والشعائر والطريق. أما كشاطريا فلا يرى الحقيقة إلا فى ثوابت الدارما فى نفسه التى تمثل فى قيم العمل والشرف والفضيلة والعظمة والنبل، وتُمثل عنده عماد القيم الأخرى كافة. ويمكن إسقاط هذا الطرح على المستوى الدينى دون تغيير أى من الأبعاد النفسية لمكوناته.

وتمثل فايشا Vaiysha طبقة التجار والمزارعين وأرباب الحرف وكل من اتجهت ميوله نحو الأعمال اليدوية. وتمثل الحقيقة بالنسبة لفايشا فى قيم الرخاء والأمن ورغد العيش فحسب، ولا يعرف معنى أى قيم أخرى، فهو نمطٌ يطمح إلى الاستقرار المادى والكمال بمعناه الدنيوى الكمى، وذلك مبلغه من العلم، إلا أنه يسعى للفوز بثواب العمل فى الدنيا والخلاص بعد الموت. ورغم التشابه الظاهرى بين فايشا وبراهمان فى الهدوء والوداعة لكنه يختلف عن براهمان وكشاطريا من حيث الملكات العقلية، فمن السهل أن نكتشف ضيق الأفق الذى يسم فايشا على مستوى الذكاء والإرادة[٨٨]. ورغم حسه

٨٨ وقد كان لدى برجوازية العامة فى القرن التاسع عشر فى أوروبا أسباب للاعتراف بفضائل الطبقات الأخرى التى كانت محرومة من النظام الاجتماعى. ولا نشير هنا إلى واقعة انتمائنا إلى البرجوازية، وهو أمر عديم القيمة فى ذاته، ولكن إلى الروح البرجوازية

السليم والإقدام الذى يتميز به لكنه يفتقر إلى الملكات العقلية وتعوزه قيم النبالة والمثالية. ولا بد أن ننبه هنا إلى أننا نتحدث عن الطبقات الاجتماعية classes، وليس عن الأعراق، أو بالأحرى الطبقات الطبيعية التى لا تخلو من النقص الذى يسم الموجودات الأرضية والتجليات كافة. ولا يعود انتماء الإنسان لطبقة بعينها إلى مهنته أو مكانة أبويه، بل العكس هو الصحيح إذ تُحدِّد الطبقة مهنة الإنسان وحرفته، كما تلعب الوراثة دورًا مهمًا فى تحديد الطبقة التى ينتمى إليها، وهو ما جعل منظومة الطبقات الهندوسية أمرًا ممكنًا. وقد تحسَّبت منظومة الطبقات للفئات التى خرجت عن القواعد العامة، فالاستثناء قد يُؤكِّد القاعدة ويبرزها، بل وقد يحل الاستثناء محل القاعدة فى زمنٍ انقلبت فيه الموازين، وازداد فيه تعداد البشر، وهيمن الكمّ على الكيف، و'صار المحال ممكنًا'، وهكذا لم تستطع الاستثناءات أن تَهدم البنية الوراثية لمنظومة الطبقات.

ويطلق على من ينتمى إلى الطبقات الثلاث الرئيسة التى ذكرناها

التى هى أمر مختلف تماما. فانشغالها بالعلوم فى القرنين التاسع عشر والعشرين لا يبرهن على تقدم حقيق للإنسانية بقدر ما يعنى أن 'ثقافة' النمط التجارى لا تكاد تقدر على الارتفاع عن مجرد مستوى الوقائع. ويصبح الوهم السائد بأن الإنسان قادر على الوصول إلى الميتافيزيقا بشىء من الاكتشافات العلمية تثاقلا لصيقا بالروح، ولا يبرهن إلا على ما قاله الشيخ عبدالواحد يحيى Rene Guenon من أن 'ارتفاع فايشا فى المكانة تعبير عن ظلام المُلهَمة'. ثم إن 'الحضارة' بلا تخصيص تُفهَم على أنها الحضارة لا كذب، وهو مفهوم لصيق بفايشا وهو ما يفسر كراهة كل ما كان 'عقائديا متعصبا' من ناحية، ومن ناحية أخرى يشكل انفعالا متطرفا لجانب مؤيد للنظم القهرية فى الحضارة المقصودة.

’المولود مرتين دفيجا‘، فهو بمثابة روح تلبَّست جسدا، بعكس شودرا الذى يُمكن أن نشبهه بجسدٍ تلَبَّس وعيًا بشريًّا، فشودرا مؤهل بطبيعته للأعمال اليدوية ذات الطبيعة الكميّة التى لا تتطلب مهارات خاصة أو استعدادات معقدة، وهذا هو ما يجعله مختلفًا عن الطبقات الثلاث السابق ذكرها. والحقيقة من منظور شودرا تمثل فى رغبات جسده المادية والمسرات اللحظية، وينظر إلى كل ما عداها على أنه وهمٌ لا يستحق العناء. وقد يعترض البعض بأن كشاطريا ينشد المتعة كالشودرا أيضًا، ولكنا سنرد بأن النقطة الفارقة لا تتعلق هنا بالوظيفة النفسية للمتعة بقدر ما تتعلق بالمتلازمات التى لا تفترق عن مكونات الوجود، فكشاطريا يرى المتعة فى قرض الشعر وتذوق الجمال بقدر لا يُعول على المتعة المادية كثيرًا، على عكس شودرا الذى تأخذ المتعة عنده سمة لحظية انحلالية وتميل إلى العبث والفوضوية واللامبالاة. ورغم أن تلك اللامبالاة قد نراها فيمن سموا فوق التصنيف الطبقى أتيفارناسرامى، إلا أنها تأخذ صورة صفاء روحانى خالص بتشاكل عكسى، فسنيازى مثلا لا يعبأ برزق الغد ولا يعيش إلا لحظة حاضره، متجرَّدا سائحًا بلا غاية أو أمل. بينما يظل شودرا ضعيفًا مذعنًا تجاه كل ما يتعلق بالمادة لا يملك إرادة يُجاهد بها نفسه، وهو رغم ذلك لا يخلو من بعض الفضائل كالطاعة والاستقامة، ورغم ما يشوبها من خفوت إلا أنها تتسم ببساطة ووضوح.

وقد يخلط البعض بين فايشا وبراهمان لاشتراكهما فى سمات الوداعة والسكينة، وبين شودرا وكشاطريا اللذين يجمعهما الحدة والانفعال، ولكن هذ الخلط الخاطئ يقترب فى إجحافه من إجحاف عصرنا الراهن، الذى صار مسخًا يجمع خصال فايشا وشودرا معًا فى كل جوانبه، لذا كان علينا التميز بين ما هو أدنى وما هو خير، بين ظلمة الجهل ونور الوعى، كى نتبين سبل الروح فى المادة لنخلِّص الكيف من شِباك الكم.

ويبقى أمامنا الحديث عن هؤلاء الذين لا طبقة لهم، إذ إنهم فئة موجودة فى المجتمع الإنسانى وليس فى النظام الطبقى الهندوسى فحسب، فإذا كان شودرا يُنبذ لافتقاره إلى غاية حقيقية تدفعه إلى التعالى عن وجوده الأرضى، فإن فاقدى الطبقة يُنبذون كذلك من أى مجتمع إنسانى بسبب طبيعتهم الفوضوية المشوَّشة. فهم يُظهرون ميلًا تجاه كل ما يعافه الآخرون، ويجدون متعتهم فى الخطايا والآثام الدنسة التى تهرب منها كل فطرة طبيعية. ويُمثل شاندالا أسفل عتبات سلم الطبقات الهندوسى وهو نتاج تزاوج أب من الشودرا وأم براهمانية، فالفكرة الأساسية فى المجتمع الهندوسى هى التوافق بين طبقتى الأب والأم، فالمولود من أبوين من الشودرا يكون نقيًا، بينما المولود من أب شودرا وأمٍ براهمانية لا يكون إلا ابنًا دنسًا، أى إن درجة النقاء تزداد كلما اقتربت طبقتا الوالدين، وتتدنى كلما ابتَعدت. ويُنظر فى البلدان المسيحية كما فى باقى أقطار العالم إلى الابن غير

الشرعى أو ما يُسمى ’ثمرة الخطيئة‘ كموذج للدنس، إلا أن الهندوسية تنظر إلى ذلك كمقدمة لانحطاط وراثى كما هو حال الخطيئة الأولى فى المسيحية[٨٩]. وهناك أيضًا الباريا pariah وهم يعيشون على هامش المجتمعات خارج إطار الاعتبارات العِرقية والثقافية، ويعملون فى مهن منبوذة يأنفها المجتمع، ولديهم استعداد لعمل ’أى شىء‘ و’لا شىء‘ فى آن، وحتى لو توفر فى أحدهم الذكاء والألمعية فإنه يبدو

٨٩ تقول مانافا دارما شاستر X. 24 ’’إن اختلاط الطبقات يناقض القوانين والأعراف، وهو أساس الطبقات الدنسة‘‘. ويرى شرى راماكريشنا أن ’’قوانين الطبقة لا تسرى بشكلٍ تلقائى على الأفراد الذين تبوءُوا درجة الكمال وتحققوا بالتوحيد. وطالما لم يصل الفرد إلى هذه المرتبة السامية فإن الشعور بالتفوق أو التدنى الفردى سيكون حتميًّا حينئذ، فإن التحقق بمميزات الطبقة أمر ضرورىٌّ. فإذا ابتغى المأفون الكمال ليتجاوز مميزات طبقته وتجاهل القيود والضوابط فسيكون مثل ثمرة اجتثت قبل أوانها بشكلٍ تعسفى... إن من يسمون ربانيين يصيرون قديسين، فقد كان كريشنا كيشور من قديسى أرياداها، وذهب فى ذات يوم إلى فريندافان للحج، وشعر بالعطش، فرأى رجلًا على مقربة من بئر، فسأله أن يعطيه بعض الماء، فاعتذر الرجل متعللًا بأنه مجرد إسكافى ينتمى لطبقة بالغة التدنى، ولذا فهو غير جدير بأن يناول الماء لمن ينتمى إلى البراهمة. فرد عليه كريشنا كيشور قائلًا ’طهر نفسك بذكر اسم الرب، قل ’شيفا، شيفا‘، فأطاعه الرجل، ثم ناوله الماء ليشرب، فشرب البراهمى الرشيد. فما أعظم إيمانه! وقد دأب كايتانيا ونيتياناندا على ذكر اسم هارى الأقدس فى افتتاح صلاة التسبيح جابا يوجا للناس كافة بما فيهم المنبوذون بلا استثناء. ومن غير حُبٍّ كهذا فلن يتحقق براهمان ولن يظل المنبوذ منبوذًا، ويمكن لمن لا يُلمس untouchables أن يطَّهر ويسمو إلى طبقة أعلى من طبقته فى الطريق البهاكتا‘‘. راماكريشنا، نشر ج. هربرت. وهذه صورة لخصوصية الفضيلة التى تتميز بها محبة الرب بهاكتا، والتى تناولناها فى كتاب الوحدة المتعالية للأديان، فإذا وضعنا فى اعتبارنا الاختلاف الحتمى بين الطبقات مبدئيًّا وبين تبلوراتها الاجتماعية والتاريخية فسيمكن للبراهمية أن تورث بشكلٍ تلقائى، كما حدث مع دايانان‌دا ساراسواتى، ورام موهان روى، ولصار ممكنًا أن يتحول فايشا إلى قديسٍ عن طريق المعرفة، كما حدث مع تيروفالوفار، الذى رفعه البراهمان إلى مرتبة القداسة، كما أن القالب المتعالى قد ينطوى السمو فيه على نوعٍ من التدنى والعكس.

دائمًا غامضًا غير متزن ومتقلب الأحوال والمزاج. فنرى المرء من هذه الطبقة يمتهن الشاذ من المهن والأعمال، ويعمل عادةً فى المهن الوضيعة، كتنظيف المداخن أو البهلوانية أو التمثيل الكوميدى أو كجلّاد، أى إنه باختصار يميل نحو الشاذ من المهن والدنس من الأعمال، وكأنه صورة مقلوبة من القديس أو الولى. وعلى الرغم من أن المجتمعات البشرية أنفت بطبيعتها بعض المهن رغم حاجتها إليها، فقد أوكلت إلى الطبقات المنبوذة مهمة القيام بها، إذ إن المجتمعات لها الحق فى حماية نفسها من الميول المنحرفة. فالمجتمع ككلٍّ واحد له حقوق ربانية لا يتمتع بها الفرد وحده رغم أنه جزء منه، ولكن العكس قد يصدق كذلك، فقد يمتنع الفرد عن عمل أمور قد تكون مفروضة على المجتمع ككل.

ولأن الزمان يصوغ كل شيء بالتبدلات والتحولات، نجد الجماعات البشرية الخارجة عن تصنيف الطبقات تجنى بعض ثمار سنة التعويض الكونية، التى تتمثل فى التعداد البشرى الكبير الذى يحتله أفرادها، فقد عاد ذلك عليهم بالخير وخلق فيهم تجانسًا ووحدة عضوية وفَّرت لهم بيئة رحبة وحبَتْهم ببراءة المساواة الأرضية. ولعل هذا يذكّرنا بما ورد فى الأدبيات الجوانية الإسلامية من أن 'نار جهنم تخمد فى نهاية الأمر'، فالله هو الخير الأسمى مطلقًا وليس بشكل نسبي. وبالمثل فإن الدنَس الذى يسم باريا وكاندالا قد يزول فى يومٍ من الأيام بفعل الزمن، أو قد يُعاد تشكيله تمامًا من

جديد بعيدًا عن قواعد النقاء الوراثى التى تمحوه تمامًا أو تبقيه فى حال نقص وعجز[٩٠]. وعلينا أن نُنبّه هنا إلى أن كون المرء باريا أو كاندالا هو نتاج أعماله فى دورات حياة سابقة' كارما[٩١] Karma، وأن ذلك أمرٌ وراثى شأنه شأن الأسقام والعلل الوراثية التى تنتقل عبر الأجيال، التى قد تصيب أفرادًا من الطبقات العليا أو الدنيا على السواء. ولعل ذلك الوضع يُشكِّل عند باريا قيمة دينية خاصة،

٩٠ وقد ورد فى مانافا دارما شاسترا «'إن سلوك أفراد الطبقات الأدنى يدلُّ عليهم... فإن افتقادهم لنُبل المشاعر وشخصيتهم الفظة وقسوتهم أو خبثهم، وعدم أدائهم لواجباتهم حيال المجتمع، تجعلهم يستحقون الاحتقار منذ ولادته». ولا يصدق ذلك الأمر بإطلاقه على أفراد فاقدى الطبقة كافة، كما لا يحظى كل أفراد الطبقات الأعلى بكل فضائل قوانين دارما، فهذا الجانب من المسألة لا يتعلق بنظام دخول المعابد الهندوسية، حتى ولو فرضنا انهيار منظومة اجتماعية معينة بموجب حقبٍ دورية جديدة، فإن الشكل الظاهر ليس السبب وراء السماح لباريا بدخول المعابد البراهمية. ويختلف نظام المعابد الهندوسية عن الكنائس والمساجد، فهى ليست أماكن للصلوات ولكنها موئل لتجليات الحضور الربانى. وخصوصية الشعائر مبدئيًّا بكل ما تحمله من حقوقٍ عقائدية مسلَّمٌ بها أمر متعارف عليه فى الأديان كافة. ويكفى للمرء أن يتذكر حال الهيكل فى القدس وأيقونات الكنائس المسيحية الأرثوذكسية لتذكره بتلك المماثلة.

٩١ يدور مفهوم كارما فى الهندوسى حول تأثير أعمال الحياة السابقة على حياة الفرد الحالية، فكل ما يأتيه من خير يكون بموجب أفعاله الصالحة التى قام بها فى الماضى، وكذلك فإن كل ما يصيب الإنسان من شر فهو نتاج أفعال شريرة قام بها فى دورة حياته السابقة، فهو نظام فعل وانفعال عاشه الفرد فى دورات حيواته السابقة فى تناسخ الأرواح. Brodd, Jefferey (2003). World Religions. Winona, MN: Saint Mary's Press

ولقد فسر كثيرون النظام الطبقى الهندوسى من خلال علاقته بكارما حيث يقولون إن الصالحين قد ولدوا فى عائلات تهتم بالروحانية، ومن ثمَّ من طبقة البراهمان، ومع ذلك فقد ذكر كريشنا فى الجيتا بأن صفات براهمان تحدد من خلال السلوك لا الميلاد، وتشترك مهام براهمان وكشاطريا وفايشا مع شودرا وتتوزع بموجب السلوك المتأصل فيهم منذ الولادة باجافاد جيتا ١٨،٤١.

ولذا لا يتمرد ولا يُحاول الهرب من نظام الطبقات ولا من المجتمع الهندوسى على الإطلاق[٩٢]، بل إنهم يفتخرون بوضعهم الطبقى هذا ويقدِّرونه حق قدره، وهو ما ينطبق أيضًا على أفراد طبقة الكاندالا. إن الطبقة هى المركز الذى تدور حوله النفوس الفردية، أو هى 'القوة الجاذبة' لأفراد تلك الطبقة، لذلك فإن باريا لا ينتمى إلى طبقة بموجب افتقاره إلى هذا المركز الجاذب، فهو يتسم بذاتية لا مركزية تميل إلى الابتعاد عن المركز. وهو يرى فى جنوحه الدائم إلى الآثام والدنس تعويضًا لهذا الافتقار إلى المركز، ويشعر بحرية وهمية ترسمها له طبيعته المشوشة. ويجد فى تمرده على القوانين وسباحته ضد التيار ملاذًا ومتنَفَّسًا يَحُدُّ من طبيعته تلك، لذا فإن خرقه للقوانين وتمرده عليها ينبعث من خوفه من أن تُشكّل تلك القوانين والأعراف

٩٢ وقد أشار شانكاراشاريا كانشى إلى ذلك كما يلى «برغم أن منظومة الطبقات تتبع دورًا تنظيميًا صارمًا من أجل تحقيق المصلحة العامة للمجتمع إلا أنها اشتملت على بعض التعديلات، مثل بزوغ أفراد متفوقين من طبقة الباريا، مثل نانادانار راهب الباريا ودارمافيادا، وفيدورا ماهاباراتا. ولقد رفض نانادانار أن يدخل المعبد حتى فى أوج نشوته الروحية، فى حين انبهر بالمشهد الربانى المقدس لبرج المعبد، فعبَّر رئيس المعبد لنانادانار عن احترامه وتقديره له كواحدٍ من كبار البراهمان... إن القوانين والعادات المختلفة الخاصة أكارا بكل مجتمع فى الهند، التى تنظم الآداب وعادات الطعام والزواج.. غايتها تحقيق المصلحة للبشر كافة. كما قد يبدى شودرا وكاندالا إنزعاجًا لدخول براهمان إلى مجالهما، بل وقد يرفضون ذلك رفضًا تامًّا، وفى حالة حدوث ذلك فإنه يجب على كاندالا أن يمر بمراسم طهارةٍ خاصة، ويعد ذلك شاهدًا على الحرص على حفظ قوانين أكارا وتبجيلها لكل الطبقات ولا تقتصر على طبقةٍ دون أخرى، ولكنها تحوى مُكَوِّنات المجتمع كافة بشكلٍ عام» كارثتنا الروحية، مجلة الهندوس، يوليو ١٩٥٦ Our Spiritual Crisis: The Hindu, July 1956

مركزًا جاذبًا له فيسعى دائمًا للفكاك منها. وسنجد هذه الذاتية الفردية فى نموذج شودرا أيضًا، إلا أن الذاتية فى هذه الحالة تتسم بقليل من التجانس، وتتجه إلى الجسد الذى يُمثل فى هذه الحالة غاية موضوعية تحمل قدرًا من الحقيقة، ولكنه فى النهاية لا يبرح مقام الإدراك المادى ولا يتعالى عما يشوبه من 'جمود'. ويمكن تلخيص كل ما ذكرنا آنفًا بالقول إن براهمان يتسم بالموضوعية وينحو إلى الروح كمركز له، وكذلك يتجه الكشاطريا إلى مركزه الروحى ولكن بصيغة ذاتية، ويحمل فايشا الصيغة الذاتية نفسها ولكن فى مستوى المادة فحسب. وهكذا تتميز الطبقات الثلاث العليا عن الشودرا فى النظام الهندوسى ببعدى الروح والموضوعية، كما يتميز شودرا بجمعه بين بعدى الذاتية والمادية، ورغم أنه يُشارك فايشا فى صفة المادية هذه إلا أن مادية فايشا أكثر نفعًا من مادية شودرا. ويشترك البراهمى والكاشاطريا فى المثالية لكنها تصطبغ بصبغة أكثر فردية ودنيويَّة فى الثانى.

وهكذا رأينا كيف تفتقر طبقة الشودرا إلى عقلية وذكاء الطبقات الأسمى، بل وتعجز عن فهم واستيعاب قيمة كل منها ومزاياها، إذ إن ضيق الأفق المادى الذى يسم هذه الطبقة يجعل فَهم التأويلات النفسية للطبقات الأسمى واستيعابها أمرًا لا يُمكن بلوغه. وقد نلحظ ضيق الأفق هذا فى كتابات النقد التاريخى وأصحاب علم مقارنة الأديان الحديث، إذ لا يُمكن لأصحاب النفوس المهترئة أن يكونوا مرشدين لنا إلى معارج المقدسات والتعالى.

***

وكما قلنا فى مقدمة هذا الفصل إن منظومة الطبقات قد قامت على العوامل المناسبة لوجودها شأنها شأن أى منظومةٍ تراثية[٩٣]، فقد قامت على خصائص إنسانية بعينها وتطبيقاتها التراثية. فمنظومة الطبقات الهندوسية مثلًا قامت على الفروق الروحية والعقلية بين البشر، وفى الوقت نفسه وضعت أنماطًا متمايزة للبشر، وهو أمر واقع لا مناص منه بغض النظر عن مزاياه أو مساوئه.

وعلى الجانب الآخر، فإن غياب الطبقات فى أى مجتمع يحاول إلغاء الفروق بين أبنائه، وكأنه يُحاول استبعاد عوامل الوجود البشرى الأساسية فيُوجد فى النهاية المبررات الكاملة لقيام نظام الطبقات. وإذا عرجنا إلى المنظور الإسلامى لهذه القضية نراه ينظر إلى الإنسان على أنه فقيه ذاته، ولا يهتم بأن يتميز رجال الدين بطبقة كهنوتية خاصة، إذ ليس فى الإسلام من هو دنيويٌّ صرف ولا من هو مقدس بطبيعته، فكل إنسان موهوب بشىء من القداسة، وإذا كان الأمر كذلك فى الإسلام فإن الهنود الحمر يرون أن كل فرد منهم يحمل شيئًا من سمات النبوة، على الأقل فى ظروف روحية معينة وفى إطار بنية التراث الهندى الذى ينثر صفات النبوة وفضائلها على المجتمع كافة، دون انتقاصٍ لقدر النبوة وتعاليها بما هى. وإذا حاول البعض اتهام الهندوسية بأنها قد 'اختلقت' طبقة الباريا،

٩٣ قال غاندى «'إن نظام الطبقة.... متأصل فى الطبيعة البشرية، وما فعلت الهندوسية إلا أنها صنعت منه علمًا'». Young India.

فسيجب علينا حينئذ أن نتهم الغرب أيضًا بأنهم قد اختلقوا 'أبناء الزنا'، فالمفاهيم العامة تسهم دائمًا فى تصوير حقيقة الأمور، وذلك بموجب التلازم الحتمى بين الأشياء، الذى لا فكاك منه لدى صياغة ذلك المفهوم فى قالبٍ صورى.

إن الصعوبة التى يجدها الغرب فى فهم منظومة الطبقات ترجع إلى أنه قد تجاهل الوراثة لعقودٍ طويلة، فبُخست فى مناخ فوضوى كالغرب الحديث الذى يتغيّا أفراده ارتقاء المناصب وصعود السلم الاجتماعى إن وُجد ذلك السلم أصلا، بدلًا من أن يتوارث الأبناء مهن الآباء وحرف الأجداد. وكان استمرار أوضاعٍ كالتى ذكرناها لقرنٍ واحد كافيًا لمحو دور الوراثة الفاعل فى المجتمع، خاصة أن الهندوسية ظلت وحدها المحافظة على هذا الدور. وبفرض أن تلك الأوضاع المتردية فى الغرب لم تنل من دور المهن وتوارثها فستكون الحداثة بآلاتها كافية للقضاء عليها بالكلية. وعلينا التنبيه هنا إلى أن اختفاء النبالة قد تزامن مع ظهور طبقة حديثةٍ تسمى 'الصفوة'، والتى لم تكن إلا مزيجًا مشوشًا من شراذم متفرقةٍ وغير متجانسة من البشر تحولوا بعد ذلك إلى 'مثقفين' بحسب تعبير الشيخ عبد الواحد يحيى. وكان من تداعيات ذلك أنه لم يبق أحد فى مكانه الصحيح فى المجتمع، ولعل أحد أمثلة ذلك الانقلاب فى أوضاع المجتمع رأسًا على عقب أن ينتقد الفايشا والشودرا 'المعرفة الميتافيزيقية'، ويصير لهم مدارس ومذاهب فكرية يفرضونها على الناس، فكيف يُمكن أن

تُصلح ترهات الثقافة وضعًا بهذا السوء.

ولعل ذلك يقودنا إلى التساؤل عما آلت إليه أحوال الفئة العاملة فى ظل العالم الصناعى الحديث، فعالم الماكينات وسعة المعطيات التقنية المتكاثرة قد جعلا مناخ العمل مناخًا اصطناعيًّا زائفًا، جمع شراذم بشرية مختلفة تحت مظلة طبقة 'البروليتاريا' دون اعتبار لميول كل فردٍ واستعداده وقدراته كما فعلت الطبقات فى الهندوسية. ولو قُدر لنا الفكاك من هيمنة الآلة والعودة إلى الحرف التراثية بما تزخر به من أصالة وجمال وبهاء فستنتهى بذلك عبودية العمال للآلة وهيمنة الكَّم على الكيف. إن الميكنة الحديثة بطبيعتها تناقض كل ما هو إنسانى، وتناهض كل ما هو روحانى، ولا تقتل فى العامل روحه فقط بل تزهق فيه كل ميزات نفسه البشرية، وتقتل فيه شخصيته المتفردة، ولا تفرق بين رئيس عمل ومرءوسيه، فالكل قد صار مستعبدًا للميكنة الحديثة، ولا تنفصم ثنائية صاحب العمل والعامل عن الميكنة، فى حين أن الحرف التراثية بصبغتها الإنسانية والروحية تمنع ظهور مثل ذلك البديل الفظ.

إنَّ هيمنة الآلة على عالمنا الحديث بسماجتها الصمَّاء وتقلباتها الغادرة قد غلَّبَ الحديد على الخشب، والمادة على الإنسان، والجشع النهِم على الذكاء المُلهَم[94]، حتى إن مفردات اللغة لم تسلَم من ذلك الغزو،

٩٤ لقد سبق أن قرأنا أن التقدم التكنولوجى فقط هو ما يمكن أن يفسر لنا الطبيعة الحديثة الكارثية للحرب العالمية الأولى، وهذا حقيق بالفعل، ونجد هنا أن الآلات والميكنة الحديثة قد سطرت لنا التاريخ، وصارت تصوغ الرجال والمعتقدات بل والعالم بأكمله.

فأُدخل فيها مفردات لغة الآلة التى تلائم بيئة الحشرات أكثر من البيئة الإنسانية. ولا عَجَب أن يصير العالم الصناعى حجرًا أصمَّ بنزوعه الآلى الميكانيكى وروحه المادية الطاغية، وهو ينفر من الحقائق الروحية ويخلق واقعًا اصطناعيًّا من آلات صمَّاء وحديد وصاج، فأضحى كابوسًا مزعجًا يفيض بكمٍّ هائل من المعطيات والمخرجات العصيّة على الفهم، أو هو أقرب إلى بيئة من المهملات والقبح. فلا غرابة حينئذ أن ينظر ذلك العالم الغَث إلى الحقيقة الروحية على أنها ضربٌ من الوهم والخيال، أو رفاهيةٌ مزدراةٌ لا نفع فيها ولا رجاء منها. وعلى الجانب الآخر نجد المنظور التراثى ينظر إلى العمال كأولى ضحايا العالم الصناعى المادى، وأن عالم الآلات القبيح الخالى من بواعث القوة البشرية لم يخلق سوى بيئةً تناسب هذا العالم وتضفى عليه مصداقية كاذبة، وتُقَدِّسُ المادة والأشكال من دون الله سبحانه وتعالى. وحتى جنة الآخرة لم تسلم من ذلك الانهيار، فصاغوا لها مفهومًا جديدًا يخدم نظرتهم المادية، ويجعل الكلام عن الله تعالى يبدو مجرد خيال وخطل[٩٥]. فلا عجب إذن أن قال أحدهم إنه ليس لديه وقتٌ

٩٥ إن الخطأ الأكبر الذى اقترفه من سعوا إلى إعادة عمالة الصناعة الحديثة فى أوروبا إلى حظيرة الكنيسة يتمثل فى قبولهم لذلك العالم المادى الحديث ككيان حقيقى وشرعى، وحتى فى موافقتهم بفكرة 'حُب المادية للمادية' والتى تُعد بمثابة مباركتهم لانسلاخ البشر من بشريتهم، بل إن ترجمة الأناجيل بلغة عامية دارجة، والصورة المهترئة التى صوروا بها العائلة المقدسة وكأنهم قد ارتدوا قناع البروليتاريا، ليس استهزاءً بالدين فحسب بل وبالعمال أيضًا، وتعبير عن ديماجوجية منحطة، أو لنقل ضآلة عقل، لأن كل هذه المحاولات تعتبر إنكارا لعقدة الدونية السائدة فى مجتمع الصفوة الحالى، والتى تتبدى فى الواقعية القاسية التى تسم حياة

للصلاة، فليس ذلك سوى تعبيرٍ عن الحال السائد الذى تنتفى فيه كل صفة إنسانية. ويمكن لنا إدراك التباين لو قارنا ذلك بالحرف التراثية الأصيلة التى فاضت بالذكاء المُلهَم طوال قرون، ولم تجرد الإنسان يومًا من إنسانيته بل خلقت له بيئة تساعده على التفكر فى الله جل وعلا. وقد يعترض البعض بأن عالم الآلة قد صار أمرًا واقعًا لا مفر من قبوله والانصياع له بما هو، وكأننا بذلك نُقدِّم الواقع على الحق، ونَحُطُّ من شأن القيم الأخلاقية، وكأن الأقرب لنا حين نعجز عن مواجهة كارثةً ما أن نظن فيها 'نفعًا' وهميًا لنخفى عجزنا هذا، ونُسَمِّى الأشياء بغير أسمائها، فصار الخطل حقًّا لمجرد أنه أمرٌ واقع يتوافق مع العقلية الوجودية المادية لعصر الآلات. وقد أطلق المفتقرون إلى المُلهَمة على الوجود اسم 'العصر'، وكأن ذلك قدرنا المحتوم الذى يقهرنا للانصياع له. ولا يخفى على أحد أن عجزنا عن مواجهة خطإٍ ما لا يُمكن أن يُحَوِّلَ ذلك الخطأ إلى فضيلة، ولن ينفى عنه صفة الخطإ مطلقًا، فلو أردنا إيجاد ترياق سقم ما فليس علينا سوى تشخيص طبيعة ذلك السقم بما هو، بغض النظر عن قدرتنا على الهرب منه أو تجاهله، فالإصرار على الهرب من الحقيقة لا يُمكن أن يأتى بخير.

ومن الأخطاء الشائعة التى ارتكبها من اتسموا بالعقلية الوجودية أو

عمال الصناعة الحديثة، والتى كلما ازدادت سهولة صار نطاقها أكثر محدودية بل وأكثر فظاظة وبعدًا عن الحقيقة.

المادية فى عصرنا أنهم قد اكتفوا بالإشارة إلى عيوب ذلك العصر فحسب، وهو ما نسميه 'نقدًا عقيمًا'. وهم بذلك مخطئون فى أمرين، فقد أنكروا حق المرء فى مواجهة الأمور التى يعجز عن تفسيرها أو تغييرها، وجهلوا أن أولى خطوات التغلب على هذه الأمور، هى تشخيص طبيعتها قبل الشروع فى البحث عن وسائل علاجها. وعلى أية حال، فرُبَّ ضارةٍ نافعة، إذ إن ذلك قد يتيح فرصة لتقويم أنفسنا وتحرير أرواحنا من قيود المدنية، فالسعى لسبر غور الحياة الحديثة يُوقظ فينا وعيًا بعبوديتنا النفسية للآلة. وحتى لو كان ذلك انتصارًا فى حد ذاته فإننا لا نرى فيه أملا يبعث على التفاؤل، فقد أصبح ذلك العالم المعاصر شرًّا لا بد منه يدفعنا إلى البحث عن أصله وجذوره فى أفق لانهائية المشيئة الربانية.

وهناك خطأٌ آخر وقع كثيرون فى شراكه حين قالوا إن القرن التاسع عشر ليس بداية النزوع الآلى الحديث، وإن الأمر يعود إلى ما قبل ذلك، وكل ما هنالك أن ذلك القرن قد شَهِدَ تطويرًا لآلات قديمة، أو صناعات أخرى أكثر إتقانًا، ولكن ذلك الاعتراض يحمل خطأً أصوليًا فقد أغفل الأبعاد المكانية والزمانية، ويدل على قصور قدراتنا عن التميز بين الفروق الكيفية الأصولية من ناحية والكمّيّة العَرَضية من ناحيةٍ أخرى، فالمغازل اليدوية بشكلها القديم مثلًا أو حتى فى ظل تطويرها، ظلت دومًا تُعَبِّر عن الإلهام الروحى، وتوفر بساطتها للروح الإنسانية متنفسًا يتسم بجمال فائق وتناغم مع نزوعها

الروحى، على عكس المغزل الآلى الحديث الذى يزهق روحانية العامل بشخصيته المادية الصماء التى تتعارض تمامًا مع روح القداسة والدين، ناهيك عن قبحه وضخامته الفجَّة، وهو ما يجب أن نضعه فى الحسبان أيضًا. وقد يُمكن لقديس بناء طاحونة تعمل بالماء أو الهواء، لبساطتها وسهولة استيعابها، ولكنه لن يستطيع التعامل مع الآلات الحديثة بتقنيتها المعقدة التى تتطلب عقلية بعيدة تمامًا عن الروحانية البسيطة كى تتوافق مع قسوتها وفجاجتها[٩٦].

ويلزم التنبيه إلى أن عالم المادة أيضًا كعالم الروح يرفض كل ما لا ينسجم مع الطبيعة البكر أو القداسة، ولا يقبل إلا ما كان متناغمًا معها ومرتبطًا بها. ولعل أبسط ضرر ارتكبته الآلية الحديثة فى حق الطبيعة أنها اضطرت الإنسان إلى نهب موارد الأرض وخيراتها بالجملة لتكون وقودًا تتغذى عليه الآلة، وليضمن عملها بلا توقف بغرض زيادة 'كم' الإنتاج، وهو ما يُظهر السمة غير المتوازنة للآلة، فضلًا عن إهمالها لكرامة الإنسان باختزاله إلى طغمة من البروليتاريا[٩٧]. ولا

٩٦ إن محاولات القدماء وفى العصور الوسطى لابتكار آلات ميكانيكية لا يخرج عن طور التسلية أو الفضول لا أكثر، وبالتالى فقد اكتسبت شرعية لديهم بموجب تفردها وتميزها، ولم تكن نظرتهم لها تشبه تمسك الأطفال بالحصول على الأشياء البعيدة عن متناولهم، ولكنهم على العكس من ذلك كانوا رجالًا ناضجين يعرفون كيف ومتى يتجنبون الولوغ فى الاحتمالات التى يرون أنها قد تجلب خطرًا فى المستقبل.

٩٧ قد يُشكك البعض فى مدى أخلاقية استفادتنا بالاختراعات الحديثة وكأن النظام الاقتصادى وإيقاع العصر يتيح لنا فرصة للهروب منها، وكأن هناك ثمة فرصة تسمح لنا بذلك، وقد يكون رفضهم منطقيًا بشرط أن يكونوا قادرين على أن يعيدوا لنا كل القيم الجميلة التى حطمها العالم الحديث.

يجب أن ننسى أن الصناعة الحديثة قد نشأت فى ظل عالمٍ ملحد لا يعترف بإله ولا دين، أخذ المكر والدهاء فيه محل الذكاء المُلهَم والتأمل.

***

إن مفهوم تساوى الناس أمام الله تعالى يجد طريقه للعقول الغربية بسهولة، فيرونه من طبيعة الأمور، كما وطدته أديان التوحيد والبوذية بأن خلقت تراتبية دينية لمعادلة أية تناقضات قد تنتج عن الفروق بين البشر. وقد يتساءل البعض لماذا لم تحذُ الهندوسية حذو تلك الأديان؟ ولماذا لم تنكر منظومة الطبقات المساواة الروحية؟ ونرد هنا بأن الهندوسية لا تملك الحق ولا القدرة على التراجع عن منظومة الطبقات، إذ تراها من المسلَّمات أو طبائع الأمور، خاصة وأنها أمر مقبول من المنظور الميتافيزيقى ويُعد أحيانًا ضروريًّا، وله منافع لن تتوفر فى غيابه[٩٨].

٩٨ كما تتجلى مشروعية نظام الطبقات فى نتائجه، ونذكر تناول أحد المستشرقين لأطروحة البراهمانية، فقد كتب قائلًا «إننا لا نؤمن أن هناك ما يسمى أسرة أرستقراطية أو حتى عائلة ملكية فى العالم قد دافعت عن نفسها بلا شفقة ضد كافة الاتهامات العنصرية، لهذا لا نقدر أن نعتم على حقيقة أن احتكاكنا بمثل هذه الطبقة الرائعة قد ولَّد فينا حيرة بل وأثار فينا تعاطفا عميقا، وإن كان هذا الرأى بشكلٍ شخصى... وقد جمع براهمان الجمال متوحدًا بالذكاء. وهو موهوب فى العلوم التجريدية والفلسفة، والرياضيات قبل كل شىء. ولا شك أن من وصل لهذه الدرجة يُعد ذا قدر رفيع فى جنوب الهند، فحسبما صرح الأب هونوريه عضو المجلس الأعلى للأساتذة بجامعة مدراس بأن متوسط عدد الطلاب من البراهمان الذين قد درَّسَ لهم خلال نصف قرن كان أعلى بكثير من مرتادى الجامعات الأوروبية» بيير لاند: الهند المقدسة. «ولا شك أن طبقتى فايشا وشودرا تمنحان مزايا كثيرة لأعضائها، فتجعل أعمالهم أكثر سهولة وقبولًا وتقديراً بأعلى درجة ممكنة، فتستبعد

ولا يُمكن أن تتجلى الطبيعة النقية المباشرة لميتافيزيقا الفيدانتا إلا فى ظل منظومة الطبقات التى وفرت كامل الحرية للصفوة فى المجتمع الهندى بشكلٍ لم توفره أية منظومةٍ تراثيةٍ أخرى، بل إن تلك الصفوة قد تعانى من قيودٍ خانقة فى ظل نظم بديلة، كأن تجبرها على التعايش مع جوانية غامضة، أو أن تُملى عليها تصوراتها الشعورية، وتلك هى عواقب إهمال تطبيق النظم التراثية أو تنحيتها كليًا بوهم أن ذلك يجعل النظام الاجتماعى خاليًا من 'التعقيد'. ولكن الأمر مختلف بالنسبة للأديان السامية، إذ خلت من منظومةٍ مماثلةٍ للطبقات، نظرًا للترابط الوثيق بين جوانية هذه الأديان وبرانيتها، ولعدم اتساق الطبقات مع طبيعة تكوينها الفكرى وهو ما قد تعده الميتافيزيقا أمرًا معيبًا، لأنها بذلك قسّمت الفروق بين البشر دون ضوابط محددة. إن البرانية على استعدادٍ دائمٍ للطغيان على الجوانية وقهرها، فالاثنان بين شدٍّ وجذب أبد الدهر، وهو ما جعل عمر الخيام يُعبر عن تلك العلاقة بأسلوبٍ حمل كثيرًا من المفارقة والسخرية[99]. إن وضع حدودٍ بيّنةٍ

جو المنافسة بما هى وتوزع العمل بين أكبر عدد ممكن منهم، وتهتم بشئونهم كالبطالة، وتدافع عن حقوقهم بشتى الوسائل... وعلى الجانب الآخر فإن توريث الحرفة يتضمن جودة العمل، فإن «الوراثة تتيح للمرء الوصول إلى كفاءةٍ عملية للقيام بنشاط مخصوص يصعُب تحقيقه بأية طريقةٍ أخرى، وفى الوقت نفسه تتَداول الأسرار التقنية بحيث تتيح لأرباب الحِرف الإبداع وإنتاج الروائع التراثية بإمكانيات بدائية. وأخيرًا فقد أسهم نظام الطبقة بشكلٍ فائق فى استقرار المجتمع الهندوسى والحفاظ على حضارته». فون جلاسيناب: الهندوسية.

٩٩ إذا فرضنا أن النفاق فى الدين قد أصبح واقعًا حتمياً فإن العكس قد يلزم أيضًا، فقد يحدث أن تنطوى قيمُ الحكمة والفضيلة تحت سُترِ من السوء والمجون، كما فى حالة 'الملامتية'.

وحاسمة للبرانية يدفع الجوانية إلى 'الحياة على دعائم البرانية'، رغم أن الجوانية هى جوهر الحقيقة التى تتعالى وتسمو فوق كل الصور والأشكال، بل تضعها على الهامش أحيانًا كما فعل الحلاَّج مثلا، ذلك الولى الذى لم يكن العالم الهندوسى لينظر إليه نظرة اتهامٍ أبدًا. وعلينا ألا ننسى أن وجود أية جماهيرية فى حد ذاتها تعَبِّر عن نزعة جمعية إلى المزيد من الغباء والتعقيد، لأن الجماهير تتعامل مع العَرَض كالمطلق، الأمر الذى لم تجد فيه البرانية العقائدية أية غضاضة من حيث المبدأ، وبقدر ما تبث الجوانية أسراريتها وبركتها فى الجموع، بقدر ما تقابلها الجموع بالتنائى عن الحكمة والميل إلى الفوضوية فى الوقت ذاته وبالقدر نفسه، مما يقتضى تبسيطًا مذهبيًا وتفسيرات برانية تناقض الذكاء المُلهَم والتأمل. ولو طبقنا ذلك على الإسلام فسنجد أنه انبنى على أربع ركائز محددة، أولها البرانية، وتمثلها الشريعة التى تشتمل على الأحكام الفقهية والتشريعية، وقد صيغت بأفكار وأسلوبٍ يتوافقان وطبيعتها البرانية. وثانيها الجوانية، وتمثل الحقيقة أو التصوف أو الإحسان، وتنطوى باطنيًا تحت غطاء البرانية، وتحتوى على أية عناصر برانية مناسبة لها أو حتى مفروضة عليها لتمزج وتوفِّق بينها، ولكن الفَصلَ بينها ليس مطلقًا بل يظل دائمًا خيارًا شخصيًا وأسراريًا ولا يُغير فى الأحكام الفقهية شيئًا. وثالثها البرانية المتخللة نسيج الجوانية، والتى تحث الناس على تفعيل القيم الجوانية واقعيًا بأعمال البر والإحسان والتقوى والمخافة وهو

أمر حتمى على مر التاريخ[١٠٠]. ورابعًا وأخيرًا هناك 'جوانية الجوانية' إذا جاز التعبير، وهى نوعٌ نقٌّى من العرفان الذى صفا تمامًا من كل الصور المادية بل ومن كل صورية باطنية وكل مطلقية ميثولوجية.

ولو حاولنا النظر إلى الجوانب الإيجابية لمفهوم المساواة الإسلامى، فسنجد أن الإسلام لم يقم بمعادلة الفروق الطبقية فحسب، بل وقضى على التمايزات العرقية أيضًا حتى يُمكن القول بأن العالم لم يعرف ثمّة دينًا أو حضارةً أخرى استطاعت المزج والتأليف بين الأعراق المختلفة كما فعل الإسلام. ففى الوقت الذى تزدرى فيه الشعوب المسيحية الباريا، لا يزدرى الإسلام أبناء لأبوين مختلفى العِرق أحدهما أبيض والآخر أسود، بل يُعد كلٌّ منهما إنسانًا مكتمل الكرامة و'النقاء'، ويرتدى المسلمون كافة العمامة، وهى أمر لازم لهم لزوم البشرة البيضاء للإنسان الأوروبى. وينظر الإسلام إلى القيود التى ابتُدِعَت وفُرِضَت على البشر على أنها أمور عارضة وغير أصيلة، فيعد الرق أمرًا عارضًا، ولذلك لا يراه متعلقًا بأى نظام طبقى فقد خلقَ الله تعالى الخلْقَ جميعًا فى الأصل بلا طبقات ولا أعراق. وتلك هى الرسالة التى يسعى الإسلام إلى إحيائها، مع ملاءمتها بالطبع لظروف كل عصر وكل مجتمع. ويصدُق ذلك أيضًا على المسيحية والبوذية، فيمكن لأى فردٍ ذى عقلٍ راجح أن يصير راهبًا أو قديسًا، ويقوم

١٠٠ لا يمكن إنكار أنه بالرغم من أن صوفية الغزالى حوت جانبًا شائعًا وإلهيًّا مخصوصا، إلا أنه يحتاج بالضرورة إلى تلاؤمات باطنية جديدة.

مجتمع الكهنوت مقام طبقةٍ مهنية لا بالوراثة كما فى النبالة، فى حين عَوَّضت الرهبانية غياب الجانب الوراثى. وقد سبق وأن أشرنا إلى أن الهندوسية قد تُجيز الرهبانية من حيث المبدأ، فهى تسمح للأفراد من غير البراهمان أن يصيروا براهمة بموجب استعدادهم الفردى ووظيفتهم الروحية، مما يحول دون مخاطر الارتداد عن الموروث، وهو ما نراه فى حالة الأتيفارناسرامى ativarnasrami حين ينسحبون من الحياة الاجتماعية. وإذا كان لا يُسمح بالدخول فى بعض مراتب السنيازى إلا للبراهمان فقط إلا أنها عمومًا تسمح لأى فرد بالانضمام إليها، وخير دليل على ذلك هو أن ثلاثة من أعظم أفاتارات فيشنو وهم راما وكريشنا وبوذا لم يكونوا من البراهمة بل كانوا جميعهم من الكشاطريا، إلا أنهم حملوا الاستعداد المُلهَم للبراهمية لأقصى درجة بالطبع، وذلك المثال شاهدٌ على أن الله تعالى فى تجلياته المباشرة والباهرة ليس مقتصرًا على قوالب مُعدةٍ سلفًا، فلانهائيته عزَّ وجل تحولُ دون ذلك.

ولكى نتجنب لَبسًا قد يقع فى هذا المقام، علينا أن نشير إلى انتفاء العلاقة بين غياب الطبقات فى الإسلام وغالب النظم التراثية عدا الهندوسية، والنزوع 'الإنسانياتى' humanitarian بمفهومه المعاصر، والفارق أنَّ النظم التراثية تهدف إلى المنفعة الكلية للبشر كافة فى المقام الأول، وتُغلِّب المنفعة العامة على المصالح الفردية، لذلك فإن النشاط الخيرى 'الإنسانياتى' بمفهومه الحديث ليس له مكانٌ فيها لأنه

يرجح مصلحة الجسد على حساب الروح[١٠١]. ولأن التراث يهتم بكل ما يُعطى للحياة معنى، ولا يُركِّز على المتع الوقتية المنقوصة والهامشية التى أصبحت تمثل غاية فى ذاتها. وذلك لا يعنى رفض التراث لتلك المتَع والمنافع ذات الطبيعة النسبية والمشروطة ولكنه يُقَنِّنُها ويُخضِع القيم ويسخِّرُها لخدمة الغايات الأخروية للإنسان. ولسوء الحظ يظن كثيرون أن الجانب الروحى لا يُمكن أن يلتقى مع المنافع الدنيوية الصرفة أبدًا، غير مُدركِينَ أن الطبيعة الإنسانية فى حاجةٍ إلى الابتلاء كحاجتها إلى العزاء، ولذلك نجد البعض يُفضلون حياة العُزلة والزهد طواعيةً، ويستوى فى ذلك الأغنياء والفقراء، ولكن إرادة الجموع ليست كإرادة الفرد الواحد، فهى قد تشبه فى طبيعتها جبل الثلج الذى يحتاج إلى قيودٍ وضوابط تقيمه وتحفظ له توازنه

١٠١ تقول الأناجيل «ولا تخافوا من الذين يقتلون الجسد ولكن النفس لا يقدرون أن يقتلوها، بل خافوا بالحرى من الذى يقدر أن يهلك النفس والجسد كليهما فى جهنم» متى ١٠:٢٨، وقال المسيح عليه السلام «ما فائدة الانسان إن كسب العالم وخسر نفسه». إننا لا نبغى أن ننتقد الخيرية فى صورتها الأصلية الكلية، لا من واقع الصورة المهترئة للإنسان والعالم، فإن اللوم إنما يكون على النزعة الإنسانياتية المبالغ فيها، والتى بنيت على أغلوطة «أن البشرية كافة فى مجموعها إنما هى الأقنوم الربانى... مع العلم أن علىَّ أن أعبد إلهًا واحدًا موجودًا، وهو حاصل مجموع الأرواح كافة». فيفيكاناندا. ولاشك أن هذه الفلسفة تحمل أغلوطتين أولاهما أنها تنفى الإله لأنها تطمس مفهوم المقدس بشكل متعمد، وثانيًا لأنها تشوه العالم وتحصر الخير فى أشكاله البرانية فحسب، فإن المرء يقدر أن يرى الله عز وجل فى جاره، وإذا بدأ باختزال المقدس فى البشرى، فلن يبقى حينئذ سوى وهم 'عمل الخير'، وسيصير ضروريًا وحتميًا، ولكنه سيكون ممزوجًا بالاحتقار تجاه هؤلاء الذين «'لا يعملون فى مهنة ولا يفعلون شيئًا» بالرغم من أنهم قد يكونون من الأقطاب الذين يحتمى بهم العالم من الانهيار.

حتى لا ينهار.

وقد ننبهرُ أحيانًا من استمرار بعض القيم والفضائل فى مجتمعٍ عِرقىٍّ بعينه عبر الأجيال. وفى الواقع إن هذا الأمر لم يحدث إلا بمثابرةٍ مستمرة رغم مشقته، وهو ما جعل الناس يشعرون بسعادة لكونهم أشد قربًا واتصالا بالطبيعة الأم التى لم تكدرها التقلبات المبهمة. وعلى الجانب الآخر علينا أن نُقر بأن مفهوم 'المنفعة' أمرٌ نسبىٌّ يختلف تعريفه من فردٍ لآخر، وهو ما يجعل تبنينا لنظريةٍ ماديةٍ صرفة لأجل منفعة فردية يُؤدى إلى خلل مدمر فى التوازن بين النفس والجسد، ويطيح بالإنسان فى طريقٍ لا ينتهى من المصالح والرغبات لا ضوابط فيه ولا حدود توقفه. وذلك الجموح الشرس هو بالضبط ما يُخاطبه 'الإنسانياتيون' humanitarians وينكرون فى الوقت نفسه ما هو روحانى يحو إلى الاتزان، فمبدأهم الأساسى أن الإنسان قد خُلِق خيِّرًا بطبيعته وسيظل خَيِّرًا دون الحاجة إلى إله أو دين أو توازن بين النفس والجسد، وإذا سألتهم عن العلة وراء آثام الإنسان وشروره فستراهم يُعلِّقون ذلك الأمر بشكلٍ تعسفى على شماعة مشكلات الحياة وقسوتها وظروفها الصعبة، وكأن أحداث الحياة المتلاحقة وتجاربها لم تكفهم لإثبات أن الشرور البشرية لا تحتاج إلى عوامل خارجيةٍ لتُظهرها، بل إن حياة الرفاهية والمتع المادية هى أنسب مناخ لنمو الشر واستفحاله، وانحرافات البرجوازية أكبر مثال على ذلك، فى حين ترى الأديان أن أفضل بيئة اقتصادية للإنسان

هى الفقر المعتدل، كالذى نستشفه من حياة الصحابة والتابعين وكثير من الخلفاء الراشدين، وهو فقرٌ يُقَرِّبُنا دائمًا من الطبيعة الأولانية، على عكس ما يراه الماديون تقشفًا مستحيلا، حسب عالمهم المصطنع الخالى من الدين، فالثراء أمرٌ محمودٌ ومشروعٌ لكل فرد، ولكنه لا يجب أن يتحول إلى غِنًى طاغٍ يمنع الإنسان من الزهد والعُزلة ويفصله عن المجتمع، وهذا لا يعنى أننا نفرض على الإنسان أن يصير قديسًا زاهدًا، ولكنه لن يكون فى كل الأحوال على الصورة التى تنادى بها المدنية الحديثة.

وقد كانت الهندوسية حاسمةً فى هذا الصدد، فتذكر لنا متونها المقدسة كيف أن الوداعة الزائفة المذمومة هى تلك التى تبتغى انتفاخ الجسد والتَّزيُّد فى مطالبه المادية والحسية. فتلك رفاهيةٌ تستولى على الإنسان بعيدًا عن الطبيعة، وعكسها البساطة التى ليست حرمانًا من الحاجات الضرورية ولكنها رفضٌ قاطعٌ للحاجات والرغبات السطحية المتزَيِّدة التى لا تصب إلا فى الشق الحسى من الإنسان. ونكرر أن هذا لا يعنى رفض الغنى والتملك على إطلاقه، ولكن تلك البساطة قد انحرف عنها كثيرون حتى فى الهند نفسها عما كان عليه الحال لقرونٍ عِدَّة. وعمومًا فإن الشكوى الدائمة من البؤس والفاقة عادةً ما يعتريها التباسٌ فى الأذهان بين نهج الحياة الطبيعية البسيطة التى اعتادها الناس وتوارثوها عبر الأجيال وبين النقص الحقيقى فى الطعام. واستمرار ذلك الخلط فى أذهان الناس بعيدٌ كل البعد

عن الموضوعية المحايدة، فانظر إلى مصطلح ’الدول النامية‘ لتجد فيه دلالة صارخة على تَلبيسٍ متعمَّد، فمستوى المعيشة الذى ابتدعته المدنية الحديثة تريد أن تفرضه على الناس كافة[١٠٢]، وفى مقدمتهم الشعوب التى يصفونها ’بالمتخلفة‘، سواء أكانت هندوسية أم فى أقاصى القارة الأفريقية. وتمثل السعادة عند هؤلاء الذين ينادون بالتقدم فى مجموعة من التعقيدات الصاخبة والمزعجة التى تسحق الجمال والحياة الهانئة البسيطة، ويهتمون بالقضاء على أمور ’كالتطرف‘ و’الإرهاب‘، غافلين عن فظاعات وجرائم أكبر ترتكب فى حق الروح الإنسانية، ومتناسين أن حضارتهم الحديثة التى يزعمونها تكتظ بما هو أبعد وأضل سبيلًا مما احتشدوا للقضاء عليه.

ولكى ندرك مفهوم السعادة عند بعض الأجيال السابقة وقدرها علينا أن نضع أنفسنا فى مكان من عاشوا فى تلك الأزمنة، وأن ننظر إلى الحياة بنظرتهم، ونُقَيِّم الأمور بطريقتهم، بل ونجعل عقلنا يُفكر ويتخيل مثلهم، وقلوبنا تشعر بأحاسيسهم، فكثير من الأشياء التى تبدو لنا الآن معتادة قد يرونها هم قيودًا غير محتملة، بل وسيكون احتمالهم لها أثقل عبئًا وأشد وطأةً من الأخطار التى أَلِفوها. فالحياة

١٠٢ أشار شانكاراشاريا كانشى فى ضوء العبارة التى نستشهد بها إلى أن»’فكرة رفع مستوى المعيشة فى حد ذاتها.... سيكون لها أخطر التداعيات تدميرًا على المجتمع، فإن رفع مستوى المعيشة يعنى إغراء الناس برفاهيات متزايدة، وسيؤدى ذلك بهم إلى هاوية الفقر الحقيقى الذى لن يعالجه ارتفاع معدلات الإنتاج«. ويشير أباريجراها إلى أنه »يجب على كل فرد أن يأخذ من الطبيعة ما يسد حاجته فحسب، وبحسب ما تتطلبه ضرورة حياته فى هذا العالم«.

فى هذا القبح الذى يظهر عليه عالمنا الآن قد تكون فى نظرهم أسوأ من أبشع الكوابيس. وبالطبع فإن التاريخ لا يُمكن أن يُقدِّم سردًا تفصيليًّا لنفوس أناسٍ عاشوا فى حقبة زمنية بعيدة، ولكنه يسجل الكوارث فحسب دون أن يكترث بمقومات السعادة، لذا يُقال إن السعادة ليس لها تاريخ، وهو أمر صحيحٌ بالطبع. وحتى بفرض أن التاريخ لا يملك أن ينقل لنا أى شىء عن السعادة الروحية فى العصور الوسطى فإن الكاتدرائيات وبعض التجليات الفنية الأخرى فى ذلك العصر تعد بلا شك شاهدة على ذلك، أو هى على الأقل لم تعطنا انطباعًا بحياةٍ أنكى بؤسًا من التى نحياها الآن، كما فى حالة المستشرقين القدامى أسلاف الأوروبيين الحاليين، والذين كانوا سيفضلون بلا شك التعاسة بطريقتهم على السعادة بطريقتنا الزائفة. ويصير الشر جزءًا حتميًّا فى أى شىء يتعلق بما هو بشرى. وحتى التراث لم يسلَم من ذلك، فقد يحدث فى خلال محاربته للشرور الإنسانية أن يتسرب إليه شىء من تلك الشرور، ولكنه لن يبلغ أبدًا مقدار الشر فى عالمنا المادى الحديث، إلا أنه بالطبع لن يكون 'خيِّرًا' بالمفهوم الإنسانى الحديث. ولكن ستظل الحقيقة الجوهرية والصادقة أن 'الله تعالى هو الخير الأسمى وحده'، وأن كل ما هو أرضى سلاحٌ ذو حدين، قد يكون خيرًا عميمًا أو شرًّا مزلزلا.

وقد يُدافع البعض عن مذهب الإنسانياتية الحديث Humanitarianism مدَّعين أنه أبعد ما يكون عن المادية، وأن غايته هى تقويم الطبيعة

الإنسانية بالتعليم والقوانين الوضعية، متناسين أن تقويم الإنسان بمنأى عن الدين والقداسة ضربٌ من الخيال، حيث إن الأخير هو جوهر الأول. ومحاولة كهذه تجلب مزيدًا من الشقاء للبشر ولا تعالجه، بل وتحط الفلسفة الإنسانياتية من شأن النفس الخالدة لأنها تُعلى من الجانب الحيوانى فى الإنسان، وتدفع الناس إلى احتقار القديسين واعتبارهم معدومى الذكاء والكفاءة بمعناهما الحديث، وهو أمر فيه ظلمٌ للمتأملين والربانيين، وحرمان لهم هم أنفسهم من أجمل أعوام عمرهم، فتطمس طبيعة الوظائف كما تحط من شأن العقول المفكرة فى المدارس بشكلٍ خاص وفى التعليم الرسمى بشكلٍ عام، وتنحى الجانب الروحى بعيدًا عن الحياة العامة والمهنية[١٠٣]، وهو ما يقضى على عنصر الحياة الأعظم ويغتال الدين ببطء. ولو نظرنا للمساواة على الطريقة الحديثة التى يُسمونها 'الديمقراطية'، لوجدناها النقيض الأتم للمساواة فى أديان التوحيد لأنها لا تخاطب الوعى الدينى والإيمانى فى الإنسان، بل تخاطب نفسه البهيمية وشهوته للسُّلطة، ونحن لا نتحامل على هذه المفاهيم الحديثة، فهى تحمل كثيرًا من التناقض، فكيف يتفق الزعم بأن رَكب 'التقدم والتطور' يطَّرِدُ بشكلٍ لانهائى والادعاء فى الوقت ذاته أن إنسان الأمس كان غبيًّا جاهلًا ثم صار 'ذكيًّا' فجأة، وأن الضلالات والأساطير قد سيطرت عليه فى الماضى،

١٠٣ على الجانب الآخر تقدم الحياة المهنية مناخًا 'دينيًّا' كنوعٍ من العزاء، وتدعى أن خلاص الحال الإنسانى يكمن فى المؤسسات الاقتصادية، لا فى الخلود.

ظانين أن ذلك من سُنَن الكون الحاكمة، رغم أن الإنسان قد جُبل على ذكاءٍ مُلهَم وهبه له الله سبحانه منذ خلقه، أو بعبارةٍ أخرى أنه إذا كان الإنسان اليوم على مستوى من الذكاء بدرجة تؤهله للتقدم و'التطور' الذى وصل إليه اليوم. ولو سلَّمنا بحقيقة ذلك 'التطور' المزعوم، فسنتخذه دليلًا على أن الإنسان لم يكن غبيًّا يومًا ما، وأنه لم يحىَ فى ضلالاتٍ وترهات كالتى تتهمه التقدمية الحديثة بها اليوم، فكيف كان غبيًّا ثم صار 'ذكيًّا' فجأة فى عصرنا الحديث وإلا فأين كان ذلك الذكاء من قبل؟! أما إذا افترضنا أنه كان غبيًّا طيلة العصور الماضية فالأرجح أن يظل غبيًّا ولا يصل إلى 'التقدم' الذى وصل إليه اليوم، فلو كانت الإجابة أنه قد وصل إلى ذلك التقدم فى عصرنا هذا 'صدفةً' لا بموجب مُلهَمته وذكائه المُلهَم، فذلك يعنى أن إنسان اليوم ليس أفضل من إنسان الماضى، فيصير التناقض بينهما شبه مطلق. ونخلُص من ذلك إلى أن إنسان الماضى ليس أقل ذكاءً ولا فضيلةً من إنسان اليوم ولكن أيديولوجيات التقدم الحديث هى منبع التناقض والضلالات التى سيطرت على عقل الإنسان المعاصر، بغبائها وافتقارها إلى الحِس بالتناسب، ولا يستوعبها سوى من يتمتع بعقلية الفايشا، وتفكير 'مثقفى' الحداثة الذين يعبرون عن وعيٍ خالٍ تمامًا من أى ذكاء.

***

إن غياب الطبقات يتطلب منا إيجاد بدائل لمعادلة الافتقار إلى الفروق الاجتماعية، وإلى نسقٍ أخلاقى يحمى الحرية الروحية للإنسان، ولا

نعنى 'بالحرية' هنا الانفلات الذى لا يمتُّ إلى الروحانية بصلة، بل نعنى حرية الحياة بالله وفى الله ولله تعالى، كما أرادها لنا الخالق عز وجل، بنسقٍ يُناقض مفهوم المساواة التحررية الحديثة، ويُعلى جوانب السمو فى النفس الإنسانية وكرامة الإنسان، وأن يُحب المرء أخاه كحبه لذاته، وأن يُعامل الناس كافة معاملة الأتقياء، وأن يتواضع للجار ويستشعر معاملة الله تعالى فيه، وأن يرى الله فى كل شىء كما حث الحديث الشريف "اعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراكَ"[١٠٤]. وقارن ذلك بمفهوم 'الصداقة' camaraderie الذى لا يدع لعلاقة الجوار والأخوة الإنسانية متنفسًا ويسلبها كل أسراريتها، ويخاطب المرتبة الحيوانية فى النفس البشرية فيحط من شأن العلاقات الإنسانية ويهبط بها إلى سطحية خانقة. والحق أنه إذا أردنا التخلص من الفروق الاجتماعية فعلينا الاعتماد على مرجعية دينية مقدسة. ولا يكون فرضها إلا من سُلطة أعلى وذلك بجعل الإنسان يتعلق بخالقه تعالى، ثم جعله يرى الله فى داخله، فقد غابت المقامات الاجتماعية فى مناخ الحضارة الإسلامية وحلت محلها الفضائل والأخلاق التى تعد المُكَوِّن الرئيس لأى دين. والتمسك بالتقوى سبيلٌ متاحٌ لكل إنسان وهو ما يُفسر الراحة التى قد يشعر بها الفقير الزاهد بين الأغنياء فى المجتمع الإسلامى، فقد جعلته تلك الحضارة يشعر بأن الدين 'إلى جانبه' ويحميه، بل إن الفقر فى الإسلام

١٠٤ رواه الطبرانى فى 'المسند الكبير'.

يتبوأ مكانةً ومقامًا روحيًا خاصًّا، ويُعَبِّر عن طهارة النفس، لذلك لا يُصدم الغنى حين يرى نقصًا فى ثقافة أو تعليم الفقراء، حيث لا تنفصم الثقافة عن التراث الذى ينظر للأمور بنظرة كميّةٍ. ولا عجب أن ينظر الإسلام إلى الفقير على أنه يتمتع بغنى النفس تحت غطاء ملابسه الرَّثَّة، ذلك الأمر الذى لا تستطيع 'حضارة' الغرب أن تفهمه أو تستوعبه مطلقًا، لأن المساواة بمفهومها الحديث تخنق جمال التساوى الذى يشع من روح الدين. ورغم أن أحدهما قد يكون إنعكاسًا للآخر إلا أنهما فى الحقيقة على أشد درجات الاختلاف والتباين.

وللطبقة جانبان جوهريان، أحدهما من حيث المرتبة أو المقام، والآخر من حيث القالب أو اتجاه الذكاء. ولا يعتمد ذلك التقسيم على جوهر الذكاء المُلهَم بل على حوادث ناتجة عن تجلياته، فقد يتخذ الذكاء شكلا تأمليًا بصيريًا أو استدلالا جدليًا، وقد يكون مباشرًا أو غير مباشر، كما قد يكون فى صورة مُبتكرة أو استنتاجية فحسب، وقد لا يعدو مجرد حس عام، ولكن تختلف مستويات أو درجات تلك الصور بحيث يصير فرد بعينه أكثر 'ذكاء' من آخر، فى حين يصير أقل منه فى القالب أو الاتجاه الذى يُوجِّه إليه ذكاءه، أو بمعنى آخر، قد يكون مركز الذكاء هو العقل المُلهَم intellect وجوهرها السمُّو والتعالى والاستقامة، وقد يكون مركزه العقل الجدلى reason الذى لا تؤهله طبيعته للوصول إلى الحقائق المتعالية

بشكلٍ مباشر، ولا يَسلَمَ من أخطاء الهوى والانفعال البشرى التى قد تعتريه فى محاولته إصدار أحكام، وقد يكون العقل المُلهَم هو المُحَدِّد الرئيس للعقل الجدلى أو الذكاء المادى بشكل أو آخر، فى حين أنه عادةً ما يكون العقل الجدلى أو الذكاء البشرى على إطلاقه حبيس عالم الصور والأشكال التى تحيط به وواقعًا فى قهر مشاغل الحياة اليومية، فعلى أيٍّ منها تستند منظومة الطبقات جوهريًّا؟ والإجابة أنها تستند على قالب الذكاء واتجاهه، ومركزه العقل المُلهَم والمعرفة الميتافيزيقية وروح التميز والنقاء، فالتميز والنقاء هما دعامتا الهندوسية.

إن اشتراك نظرة البوذية والإسلام وبعض الأديان والنظم التراثية الأخرى فى ضرورة المساواة بين البشر، يرجع إلى أن نظرتهم تنطلق من زاوية الوجود existence، بعكس الهندوسية التى تنظر إلى الفروق البشرية بمعيار المُلهَمة والذكاء. والفارق بين قطبى الوجود والذكاء هو أن يرتبط الوجود أى 'الموجودات من حولنا' بالوحدة أى وحدة الوجود unity، ويسمح مجاله بالفصل والتحديد بين الأشياء فيقوم بمعادلتها وتوحيدها، فى حين أن الذكاء يُمَيِّز بين البشر من جهةٍ ويوحِّدُهُم ويربطُهم بالمبدإ الأولانى دائمًا من جهةٍ أخرى. والذكاء والوجود كلاهما يُوَحِّد ويُفَرِّق، ولكن كلٌّ بطريقته، فالذكاء يُقسِّم ويميِّز، والوجود يُجَمِّع ويوحِّد، وهو ما يُوضح تباين مواقف الأديان من الطبقات، فنلاحظ أن

البوذية لا تنكر الطبقات صراحةً ولكنها لم تذكرها فحسب، فتؤمن أن الناس كافة يشتركون فى العناء والكَبَدِ، وفى سعيهم إلى الخلاص الأخروى. وتساوى المسيحية بين الناس أيضًا بموجب اشتراكهم فى الخطيئة الأولى، وبالتعميد والإيمان بالفداء، ويتفق الإسلام معهما كذلك، أولًا لأن الناس كافةً قد خُلقوا من تراب، وثانيًا لأنهم يشتركون فى إيمانهم بمبادئ وقيم مشتركة. والاختلاف بين مواقف تلك الأديان من جهة والهندوسية من جهةٍ أخرى هو أن منظور الهندوسية ينطلق من المعرفة، فى حين ينطلق منظور بقية الأديان من الفرد، والمعرفة واحدة دائمًا لا تتعدد ولا تتبدل، فى حين أن أفراد البشر بذواتهم وشخصياتهم يتمايزون ويختلفون فى درجة الوعى بتلك المعرفة وفى صيغة مشاركتهم فيها، وينقسمون إلى أنواعٍ شتى كلٌّ حسب معرفته وقدرته. وقد يُقال هنا إن البشر جميعًا يتفقون فى معرفتهم بالأشياء والمفاهيم ذاتها، ولكن 'المعرفة' التى نقصدها هنا والتى تُفرق وتُميز الناس عن بعضهم بعضًا هى المعرفة الأولانية النقية الأصيلة التى لا يصل إليها إلا الصفوة، ومن هنا كان تَفَرُّد وخصوصية البراهمة.

والقدرة على التمييز هى ما يحدد مستوى ذكاء الفرد، وكما ذكرنا من منظور المُلهَمة الإنسانية فإن هويَّة الإنسان تكمُن فى الذكاء والتمييز. ومن هنا خرجت منظومة الطبقات، فى حين أن مفهوم غياب الفروق بين الأفراد الذى انطلق من قطب الوجود، يرتكز

على هوية الإنسان التى تكمُن فى الإرادة الفعّالة، ويميِّز بين اتجاهين مختلفين من الإرادة أحدهما روحانى والآخر دنيوى، بالضبط كما يميز العقل المُلهَم والطبقات بين درجات ومستويات مختلفة للذكاء أو الجهل، ولهذا يجهل البهاكتى الطبقة عمليًّا[١٠٥]، حين يسمح باحتواء من هم خارج الطبقات outcastes[١٠٦]، وذلك لأنه يرى أن الإرادة والحب فى الإنسان يأتيان فى الصدارة قبل التعقل المُلهَم والذكاء وقبل أى شىءٍ آخر، كما نجد فى الوقت ذاته تراتبية تستند إلى الإرادة بجانب تراتبية الطبقات التى تستند إلى المعرفة، وبالتالى تتقاطع التصنيفات البشرية أحدها مع الآخر كخيوط الشبكة، ولكن غالبًا ما يتزامن وجود الإرادة الروحية مع المعرفة فى آن.

***

ولو حللنا الطبقات من المنظور السيكولوجى سنجد أن كلا منها بمثابة كَونٍ مُصغَّرٍ مستقل، ومن ثَمَّ يعيش أعضاء الطبقات فى عوالم أو أكوانٍ مختلفة تختلف باختلاف رؤيتهم للحقيقة، لذا يصعُب على أعضاء الطبقات الأدنى استيعاب فِكر الطبقات الأسمى ورؤاها، فكل إنسان هو نتاج 'ما' يُؤمن، وفى الوقت ذاته علينا التنويه إلى أن كل هذه الأكوان والفئات البشرية توجد مجتمعة بطريقة أو بأخرى وبشكلٍ غير مباشر أو رمزى، ليس فقط فى إطار كل من الفئات

١٠٥ طرق العرفان الثلاثة فى الهندوسية هى جنانا وبهاكتا وكارما أى العرفان والحب والعمل، والبهاكتى هو من ينشد المعرفة عن طريق الحب.
١٠٦ لا شك أن هناك استثناءات مماثلة فى جنانا.

السابق ذكرها، ولكن حتى فى داخل كل فردٍ أيضًا. ونجد بطريقةٍ مماثلة أن هناك تناظرًا بين الطبقات ومراحل الإنسان العُمرية، حيث تحاكى الطبقات الأدنى مرحلة الطفولة، وتحاكى الطبقات النشطة انفعاليًّا مرحلة البلوغ، وتحاكى الطبقات التأملية مرحلة الشيخوخة، وتنقلب هذه الدورة عكسيًّا فى حالة غير الأسوياء، فنجدهم يصابون بالنهم المادى والولع بالدنيا بعد أن يتجاوزوا طور المراهقة والشباب، آملين أن يُعيدوا شيئًا من الحيوية التى كان يُضفيها الشباب عليهم، ويلزم ألا ننسى أن كلا من هذه الأنماط البشرية الأساسية للطبقات لها فضائلها، ولذلك فإن الأنماط من غير البراهمان لهم أهمية لا تقتصر على أبناء جلدتهم بالضرورة، فيتميز كشاطريا بالنبالة والطاقة الفعَّالة، وفايشا بالإخلاص والذكاء العملى، وشودرا بالولاء والاجتهاد، فى حين تجتمع كل تلك الفضائل فى براهمان بروحه التأملية الزاهدة.

ولا يقتصر انعكاس الطبقات على مراحل الإنسان العمرية فحسب، بل على جنسه أيضًا، فاختلاف المرأة عن الرجل كاختلاف طبيعة الفروسية عن الطبيعة الكهنوتية، أو كاختلاف النمط 'العملى' عن 'المثالى'. ولكن كما أن ارتباط فردٍ ما بطبقته ليس ارتباطًا مطلقًا، فكذلك ارتباطه بخصائص نوعه البشرى ليس مطلقًا أيضًا، فخضوع المرأة الميتافيزيقى والكونى والنفسى والفسيولوجى يفوق الرجل بشكل جلى لا يخفى على أحد، فهى تتساوى مع الرجل فى الإنسانية

والخلود والقداسة، وتختلف عنه فى الوظائف الروحية، فلا جدال أنه ليس بين عامة الرجال من هو أكثر روحانية وقداسة من السيدة مريم العذراء عليها السلام، وفى الوقت ذاته يستأثر الرجال بوظائف لا يتأتى للمرأة القيام بها كالخطابة والإمامة[١٠٧]، فى حين تتمتع المرأة مع الرجل على السواء بربانيَّةٍ تتسم بنبالةٍ ممزوجة بالجمال والفضيلة، قد تبدو فى أعين الرجال كنوعٍ من الوحى بجوهرهم اللانهائى وبما 'يجب أن يكونوا' عليه.

ونود أن نعرج هنا لنتلمس العلاقة بين ظهور الطبقات فى الواقع وبين ظروف المعيشة المختلفة، إذ إن هناك مجتمعاتٍ تتسم بكثرة الترحال والتنَقُّل وأخرى تميل إلى الاستقرار، فنلحظ أن الطبقات الأدنى توجد بكثرة بين الأقوام الذين أَلِفوا الحياة فى موطنٍ واحد، وتندر تمامًا بين البدو المحاربين دائمى التنقل والترحال فى ربوع الأرض، وهو دليل على أن روح المغامرة البدوية قد أذابت الفروق الكيفية بينهم وغمرتهم بالفضيلة والنُّبل، فى حين ارتبط مفهوم الدعة والخنوع بمن يُؤثرون الحياة فى مكانٍ واحد على مخاطر التنقل والترحال، لذا يُشَكِّل النمط الكهنوتى تعويضًا لأنه يحمل بعضًا من قيم الفروسية. وتنبع رؤية البدو الرُّحَّل من إيمانهم بأنه لا يتأتى الوصول إلى فضيلة النُبل فى الإنسان إلا عن طريق الجهاد والمثابرة والبذل، وأنه لا فضيلة بدون حياة المخاطرة والمغامرة وخوض المهالك بلا

١٠٧ فى إطار العالم التراثى المسيحى.

رهبةٍ أو خوف. ومن ثَمَّ تبرُز قوة الرجولة وجَلدها. ويرون أن الإنسان يصيرُ كائنًا جبانًا إذا ولَّى الأدبار خوفا من معاناة أو صدام أو خطر، فالانفعال هو ما يجعل الإنسان يستحق صفة الإنسانية، وروح المغامرة هى ما يُعطى للحياةِ مذاقها ومعناها. ويفسر لنا ذلك المنظور لماذا اقتفى البدو والهنود الحمر والمغول القدماء أثر أجدادهم من البدو المحاربين فى احتقار الشعوب المستقرة عمومًا، وذوى الهمم المثبَطة من ساكنى المدن على وجه الخصوص، ويرون أن أعظم الشرور التى تعانى منها البشرية ليست سوى مخاض لاستيطان المدن بعيدًا عن الطبيعة البكر[١٠٨].

***

إن تأمُّلَنا فى الكون يدلنا على أن كل شىء إنما هو مزيج من البساطة والتعقيد فى آن كما يتداخل التركيب والتحليل فى طبيعة الأمور، وكذلك تتداخل تَراتُبات أخرى فى المجتمعات البشرية، وهو ما ينم عن ضرورة وجود أمر مماثل لمنظومة الطبقات فى الأماكن كافة وبين الشعوب كافة، إذ لا يمكن للطبقات من حيث المبدأ أن تختفى تمامًا على مستوى العالم. ولنخُص الهندوسية بالذكر، فهى تخلو من عقائد مذهبية، بمعنى أنها يُمكن أن تنكر أى مفهوم إذا أثبت المنطق الحقيقى وجوب إنكاره، ولكن غياب 'عقائد أصولية ثابتة' بمعناها

١٠٨ وقد يمكن تفسير تسهيلات بعينها للنظام الهندوسى عند الباليين بالوقائع الكيفية المشاكلة للبداوة، ألا وهى عزلتهم فى جزيرتهم وتعدادهم المحدود، كما أنهم يتسمون بالكبرياء والاستقلالية التى تقارب بينهم وبين البدو.

المعروف يحول دون الالتفاف الاجتماعى حول عقيدة واحدة، فإن مصدر الوحدة الوجدانية التى تشترك فيها الأديان التوحيدية على الخصوص ينبع من وحدة العقيدة التى تمثل دور وحدة المعرفة المتعالية المتاحة للجميع. أما إذا لم تكن تلك المعرفة متاحة للأغلبية فهذا لا يمنع أنها ستفرض نفسها على العامة فى شكل عقيدة تُلزِمُ الكافة الإيمان بها، فيصير كل مؤمن براهميًّا إما فى الباطن أو فى الظاهر. ويُناظر تميز براهمان على سائر الطبقات تميز المؤمنين على غير المؤمنين، وكأن المعيار الذى يفصل ويميز فى هذه الحالة هو الإيمان الذى يُعد نوعًا من المعرفة، سواء أكان ذلك فى صورة استعدادٍ وراثيٍ لقبول المعرفة النقية أم مجرد نوع من المعرفة الافتراضية والرمزية تحت اسم اعتناق دينٍ معين، سواء كان دينًا سماويًّا أم طبقةٍ تراثية، فإن القصر سيكون مشروطًا و'مهينًا' فى الحالة الأولى، وغير مشروط و'دفاعيًّا' فى الحالة الثانية. وربما يكون صوريًّا فقط وليس جوهريًّا، حيث يُعد القديس أو الوليُّ 'مؤمنًا' مهما كان دينه و'براهمى' مهما كانت طبقته. وربما جاز لنا أن نوضح أن أركان العقيدة فى الهندوسية قد تبدو 'مرنة قابلة للتغير' فتفقد مطلقيتها عند أعلى المستويات، فى حين تحافظ عليها برصانة لا تلين حسب المستوى الذى تتعلق به تلك المطلقية، ولكنها لا تترك مجالًا لنفاذ أى خطإ أصولى إليها، وإلا فَقَدَ التراث معنى وجوده. وطالما ميَّزنا بين ما هو حق وما هو باطل فسيظل هناك كفار وزنادقة، مهما قسَت

نظرتنا إليهم ومهما كان عقابنا لهم، وسيظلون يُعبرون عن خطإ فى مستوى الفِكر يُوازى الخطأ فى مستوى الواقع المادى.

ويتمثل المفهوم الروحى للطبقة فى قانون دارما Dharma الذى يحكم فئةً معينةً من الناس وفقًا لمواهبهم واستعداداتهم. وبهذا المعنى فحسب تشير البهاجافادجيتا إلى أنه "من الأفضل للمرء أن يتَّبِع قانون عملِه الخاص حتى لو شابَه قصور على أن يتبع قوانين الغير ولو كانت كاملة، فإن نار التمسك بقانونك الخاص فى كرامة، أفضل من جنة اتباعك لقوانين غيرك فى خنوع" III, 35.[١٠٩] وبالمثل تقول مانافادارما شاسترا "من الأفضل أن تقوم بمهامك المناسبة لك ولو بغير إتقان على أن تقوم بمهام لا تناسبك بإتقان، فإن من يقوم بواجبات طبقة غير طبقته يُوشك أن يفقد طبقته التى ينتمى إليها" X, 97، ولن يقدر بالتالى على الانتماء إلى الطبقة الأخرى.

١٠٩ لا تقصد البهاجافاد جيتا أنه ينبغى على كل فرد عندما يرى تعاليمَ تراثية معينة أن يتبع ما يملى عليه رأيه وذوقه الشخصى بل بالعكس فإنه إذا كان كذلك لهلكت الهندوسية واختفت منذ زمن بعيد.

تأتى أولوية الطبقة على العِرق بموجب أن للروح أولوية على الصورة، فالعرق صورة والطبقة روح. وحتى الطبقات الهندوسية التى كانت فى الأصل هندو أوروبية لا تملك أن تقتصر على عرق واحد، ففيها التاميل والباليون والسياميون والبراهمة[110]. ولا يمكن القول بأن العرق أمر يخلو من المعنى رغم السمات الجسدية، فلو كان حقيقيًّا أن القيود الصورية لا تتمتع بأى شىء مطلق، إلا أن الصور لا بد لها من سبب فى الوجود، ولو لم تكن الأعراق طبقات[111]، فلا بد لها أن تناظر الاختلافات الإنسانية من منظور آخر، مثل اختلاف الأساليب الذى قد يُعبر عن التساوى فى المقام الروحى، فى حين تبدو الخلافات فى الصيغ.

وهكذا كان تفكير الرجل الأبيض غربيًّا كان أم آسيويًّا قاطعًا حركيًّا على شاكلة تعبيراته وملامح وجهه. وقد نقول إن هناك سمة 'سمعية' فى تفكيره، بينما كان تفكير الرجل الأصفر فيه سمة 'بصرية' كما لو كان يعمل بناء على لمسات فرشاة متفرقة. ويجوز أن نقول عن روح الشرق الأقصى إنها سكونية وأثيرية معا، وتعوض الصفات الرمزية

١١٠ كان براهمة سيام ممن بقى على قيد الحياة من البراهمية فى خضم الحضارة البوذية.

١١١ يصدق ذلك على الأعراق الكبرى وهى الأبيض والأصفر والأسود، وكذلك على الأعراق الوسيطة مثل هنود أمريكا والملاوين البولينيزيين والدرافيديين والحاميين السمر، ولكن يجوز أن تتفق جماعات عرقية صغيرة مع الطبقات بشكل عام.

وعيها الأثيرى، وتعوض الرهافة البصيرية جفافها السكونى. وللشعوب البيضاء، سواء أكانت سامية حامية أم آرية، لغة مُعْرَبُة تتحرك على وحداتٍ عقلية تكرارية مثل الأرابيسك تنتج لغة طويلة ثرية قاطعة. أما لغات الشعوب الصفراء، سواء أكانت ذات مقطع واحد أم كانت مركبة مزجية، فإنها تزدرى 'الفصاحة'، وصيغ تعبيرها واعية وغالبًا ما تكون دورانية، وجمالها غنائى أكثر منه درامى، فالرجل الأصفر يعيش فى الطبيعة المنظورة الفراغية أكثر مما يعيش فى الطبيعة الإنسانية الزمنية، ويرتبط شِعْرُه بالطبيعة البكر، ولا تشوبه أمور برومثية[١١٢].

وتشبه العمليات عقلية الرجل الأصفر ووجهه بمعنى ما، ويصدق الأمر نفسه على الرجل الأبيض كما نوهنا سلفًا، وكذلك على الرجل الأسود. والعرق الأسود يحمل فى ذاته 'حكمة وجودية' لا تتطلب إلا رموزًا قليلة، ولا تحتاج إلا إلى منظومة متجانسة من حيث تراكزها حول الله سبحانه والصلاة والأضحيات والرقص. ويتمتع السود أصوليًا بعقلية 'لاعقلية'، ولذا كانت أهمية العقل

١١٢ يريد نشطاء الدعوة إلى الجمل القصيرة أن يعالجوا لغتنا الاشتقاقية مثل اللغة الصينية، ولا شك أن الجملة القصيرة لها مكانتها المشروعة فى لغة العرق الأبيض، فاللغة العربية تنتظر إلى الكتاب بكامله باعتباره جملة مفيدة واحدة، وينظر الرجل الأبيض إلى الجملة باعتبارها حزمة من الأفكار المترابطة حول فكرة مركزية. أما الرجل الأصفر فهو أكثر جوانية، فالجملة عنده 'تنويه' أو 'دقة صنج'. ومن الواضح أن الشعوب البيضاء التى تتحدث بلسان منغولى مثل الأتراك والمجر والفنلنديين قد استخدموها بشكل مختلف عن أجدادهم المنغول.

عندهم مقصورة على الأمور الملموسة مثل لياقة الجسد وحاسة الإيقاع. ويتباين الرجل الأسود عن نظيريه الأبيض والأصفر فى كل هذه السمات"[١١٣].

وتتبدى أصالة كل من الأعراق المتنوعة فى عيونهم على الخصوص، فعيون الرجل الأبيض عميقة متحركة ونفاذة شفافة كما لو كانت نفسه 'تنبثق' من نظراته، وتلمع فيها حال انفعالها. وعيون الرجل الأصفر مختلفة تمامًا، فهى جسديًّا على مستوى الجلد، وعادة ما تبدو لامبالية ولا تشف عن شىء، ونظرتها جافة وخفيفة كلمسة فرشاة على حرير. أما الرجل الأسود فعيونه ثقيلة بارزة بعض الشىء ودافئة رطبة، وتعكس نظراتها الجمال الاستوائى، وتندمج فيها الحسية وأحيانًا الوحشية بالبراءة، فهى النظرة العميقة الخفية إلى الأرض. وتعبر عيون الرجل الأسود عن ماهية وجهه فى سيماء التأمل، فى حين كانت عيون الرجل الأبيض 'عقلية' ويبدو الوجه كما لو كان يُعبر عن النار الحية فى عينيه. ونرى فى الرجل الأصفر عيونًا نفاذة مثل توهجات السكينة اللاشخصية فيما كان سكونيًّا أو 'وجوديًّا' فى وجهه. وأحد أوجه الجمال فى النمط المنغولى هو العلاقة التكاملية بين السكينة الوجودية للوجه، أو هى شىء من الأنثوية على سبيل التعبير وسكينة العينين التى لا نفاذ فيها، كما لو كانت نارًا باردة تضىء قناعًا.

١١٣ ونحن نشير إلى العرق الأسود بما هو الذى اعتزل عن انحطاط قبائل بعينها، وعموما لا يصح أن يغرب عنا أن حال إفريقيا السوداء اليوم لا يكاد ينم عن الحضارات المزدهرة التى أدهشت الرحالة العرب فى نهايات العصر الوسيط، والذين دُمرت كتاباتهم فيما بعد.

ولا بد لكى نفهم معنى الأعراق من أن نعلم أولا أنها مشتقة من جوانب إنسانية أصولية وليست من قبيل مصادفات الطبيعة. ولو كانت العنصرية بمفهومها السياسى أمرًا يستحق الإنكار فكذلك الحال مع مناهضتها التى تخطئ فى الاتجاه العكسى عندما تعزو الاختلافات العنصرية إلى مجرد أسباب عرضية، وتسعى إلى اختزال الاختلافات بالحديث عن مجموعات من الدماء المختلطة بين الأعراق، أو أن تخلط بين أمور على مستويات مختلفة. زد على ذلك أن عزلة الأعراق قد تسهم فى تشكيلها، ولا يعنى ذلك أن العرق يُمكن تقويمه من حيث عزلته فحسب، ولا أن العزلة كانت أمرًا اعتباطيًا وكانت بالتالى أمرًا يُمكن ألا يحدث. ونكرر أن واقع عدم وجود أمر مطلق فى طبيعة العرق، وأن الأعراق لا تنفصل عن بعضها بعضًا بموانع محكمة، لا يعنى أن الأعراق الخالصة لا وجود لها كما توجد أيضًا مجموعات إثنية مختلطة. وهذه الآراء لا معنى لها بموجب أن كل الناس لهم أصل واحد وأن الإنسانية ككل كانت غالبًا ما تسمى 'بالجنس الإنسانى the Human Race' وتشكل عرقًا واحدًا. وقد يكون اختلاط الأعراق حسنًا وقد يكون سيئًا بحسب الحال، فقد يعمل الاختلاط على 'تهوية' كثافة جماعة إثنية وصلت إلى 'تضاغط' شديد، مثلما يُمكن أن يعمل على تحلل جماعات موهوبة بفضائل تجانس محددة. والأمر الذى لم يفهمه أولئك المغرمون بالنقاء العرقى أن هناك اختلافًا كيفيًا أعظم بين الميراث النفسى للطبقات الطبيعية

حتى من العرق ذاته مما بين أعضاء الطبقة نفسها من أعراق مختلفة. والميول الأصولية والشخصية أهم من الصيَغ العرقية على الأقل فيما تعلق بالفروع الصحية المقصودة لا ما تعلق بالجماعات المتحللة[١١٤].

وهناك بعض الصفات التى يعدها الرجل الأبيض علامة على الدونية تتعلق إما بشحوب المواهب العقلية لا الروحية بالنسبة إلى الأوروبى العادى، وإما تعلقت بحيوية عرقية أعظم. ولا بد أن نلفت النظر هنا إلى الخطإ الذى فشا عن بروز الفكين prognathiesm وهبوط الجبهة نسبيًا وغلظ الشفاه على أنها من صفات نمط منحط. ولو كان الرجل الأبيض ينظر إلى العرق الأصفر باعتباره أقل من عرقه لأنه يبدو لهم أشبه بالعرق الأسود فى تعبيرات وجهه، فإن الرجل الأصفر بالمنطق ذاته سوف يرى فى العرقين الأسود والأبيض صورتين نقيضتين يُحافظ عرقه على التوازن بينهما، وهكذا دواليك. أما عن الجبهة وارتفاعها أو سعة الفراغ المخى فلا ينمُّ

١١٤ التفرقة segregation بين العرقين الأبيض والأسود لن يمكن أن تكون خطأ ولا صوابا إلا لو كانت صادرة عن عرق واحد، أى إن الأمر لو فُهِمَ من منظور صالح العرقين بلا تحيزات ولا تمايزات لصار محو 'التفرقة' ازديادا لاحتمال خلط الأعراق سواء أكان أبيض أم أسود حتى يختفى العرق. وتختلف المشكلة فى شمال إفريقيا حيث كان تعايش الجنسين الأبيض والأسود من طبيعة الأمور طوال ألفيات من السنين. وهناك اندمج الجنس الأبيض فى المناخ وفى الصفات الإفريقية المحيطة، حتى إن الأخلاط العرقية قد أنتجت جماعات إنسانية متناسقة تماما، ففى هذه الحالة ينتمى العنصر الأبيض إلى البحر المتوسط وليس إلى الجرمانيين كما هو الحال فى أمريكا الشمالية. ويميز الأفارقة بوضوح بين البيض من أعراق البحر الأبيض وبين أعراق الشمال النوردى، ويعدون أنفسهم أكثر بعدا عن الأول منهم إلى الثانى. ومن المحتمل كذلك أن خليط أنماط إنسانية متباعدة مثل النورديين والسود لن يعيش فى سعادة غامرة.

إن نمّ عن شيء من صفات التعقل المُلهَم، ولكنه فى الغالب يُفسر بقدرة خلاقة أو اختراعية فحسب، وقد تؤدى إلى انحراف إبليسى يُصبح تضخمًا سرطانيًا للعقل، وميلاً خاصًا إلى 'التفكير' وليس إلى 'المعرفة'. ولا شك أن الجبهة لا يحسن أن تكون ضيقة للغاية، إلا أن هناك حدًّا مناسبًا لأكثر الناس روحانية، ولو قلّت عن ذلك فلا علاقة لها بالذكاء المُلهَم الخالص.

وينم بروز الفكين عن قوة حيوية واكتمال وجودى، ووعى يرتكز على 'الوجود'، إلا أن اعتدالهما يُناظر الوعى المنفصل نسبيًّا عن ذلك القطب الذى يُعد 'بلا جذور' من حيث 'وجوده'، ولذلك كان أميل إلى 'الإبداع'[١١٥]، والوجه المعتدل الفكين عادة ما يُوحى 'بالانفتاح' و'التشخص' عن الوجه بارز الفكين، الذى يُظهر محتواه أكثر مما ينم عن وجوده بالكامل، وهذا بمثابة القول بأنه أميل إلى التعبير عن المشاعر والأفكار، والأنف بارزة كما لو كانت تعوض عن غور العينين والفم، وتعنى كلها سمات نفسية تميل إلى الاهتمام بما كان 'خارج النفس'، وتعنى هذه السمة فى الأنف التى تؤدى

١١٥ يجب مراعاة أن وجه البوشمان والميلانيزيين معتدل الفكين، فى حين أن وجه المالاويين والهنود الصينيين غالبا ما يكون بارز الفكين. ويبرهن ذلك على عبث الرأى السائد بأن بروز الفكين علامة على البربرية. ولو صح أن الشعوب المذكورة تتميز ببروز الفكين فذلك لا يؤدى إلى النتائج النفسية ذاتها عند الشعوب البيضاء، ذلك أنها تتعادل بموجب عوامل عرقية أخرى دون أن تفقد دلالتها، فكل شكل له معنى، ولكن المعنى لا يتحقق دوما بالطريقة نفسها. ولا يمكن تفسير خطوط قليلة وتواليفها المتعددة التى قد تنتاب الأنماط الإنسانية، ثم إن ذلك ليس غايتنا.

إلى ظاهرة الأنف المعقوف التى توجد فى كل الأعراق، وعادة ما توحى بالخصائص نفسها التى تنم عن صلة كونية بالطيور والطيران فى السماء والرياح، ولكنها تنم كذلك عن عدم الاستقرار والضعف. وتنطوى روح الرجل الأبيض على شيء أقرب إلى 'النار' المحرقة فى عملها 'خارج' النفس ثم 'انطوائها' إلى داخلها على التوالى، وهى منفتحة كالنار، فى حين كانت روح الرجل الأصفر 'منغلقة على ذاتها' مثل المياه، وأما الرجل الأسود فيبدو كما لو كان تجسيدًا لجسامة الأرض وأحيانًا لبركانيتها، وهو ما تتأتى منه السكينة المتثاقلة أو التثاقل السكونى، وهذا ما يتسم به جماله فيشاكل وجهه جلال الجبل. ويمكن لهذه الخشونة والصرحية الوديعة التى تعبر عن وجوده أن تكون دعامة لنزوع روحى، وليست على وجه اليقين دليلا على الدونية. إن ذلك الجانب الحزين من فن الزنوج والاعتقاد بأن كل ما فى الطبيعة له نفس anima، ويتصل الرعد واللهاث والتقطع فى الموسيقى الإفريقية بعنصر 'الأرض'، سواء أكان فى كهفية أعماقها أم فى تجليات خصبها.

وينم العرق الأبيض عن 'خلل اتزان' أشد مما فى العرقين الأصفر والأسود، نظرًا لظاهرية تفكيره. وربما كان أشد اختلاف فى الشعوب الصفراء ما كان بين العرقين المنغولى والملاوى، إلا أن ذلك الاختلاف أقل مما بين الأوروبيين والشرقيين البيض، فالسفر من فرنسا إلى المغرب يكاد يكون سفرًا إلى كوكب آخر. وواقع

أن الأوروبيين عمومًا قليلو التأمل وينتمون فى الحين ذاته إلى عرق الهندوس وهم أكثر الشعوب تأملا يُبين 'تنوع' سمات هذا العرق إلى حد كبير. والتبتى الذى يرحل إلى اليابان القديمة لا يشعر بالضياع فيها مثلما يشعر الهندوسى أو العربى فى إنجلترا حتى فى عصورها الوسطى، ولكن من منظور آخر هناك اختلاف عميق بين الهندوس والعرب. ويعكس التنوع الأصولى لأديان الشعوب البيضاء تنوعهم العقلى، وهى سمة لا متوازنة وإبداعية معا فى بنية الإنسانية الأوروبية تؤدى إلى الخلل والسطحية، ولم تتوان عقلية أعراق البحر المتوسط والوثنيين والمسيحيين عن الصدام عبر التاريخ، فلم يتمكنوا من تحقيق إنسانية متجانسة بما يُحقق الاستقرار.

ومن المهم أن نلاحظ هنا أن الأديان عند الجنس الأصفر[١١٦]، أى تراث فوهسى وكتاب التحولات والمصائر آى تشينج ثم الطاوية والكونفوشية، تتصل جميعًا بهذا الأمر، ثم الشنتوية التى لم تتمخض عن حضارة مختلفة لا تقبل الاختزال كما حدث فى الأديان العظمى للعرق الأبيض، وهى المسيحية والإسلام والهندوسية، ناهيك عن الغرب اليونانى الرومانى ومصر القديمة وحضارات أخرى سحيقة القدم. وقد انبثقت الطاوية والكونفوشية وهما من فرعين متكاملين من أصل تراث 'قبل تاريخى' واحد، ويشاركان فى اللغة

١١٦ هذا على سبيل التعبير فحسب، فمن نافلة القول أن الأديان من وحى السماء وليست من ابتكار عرق إنسانى، لكن الوحى دائما ما يتسق مع العبقرية العرقية رغم أن ذلك لا يعنى قصره على ذلك العرق.

المقدسة ذاتها وأشكال اللغة المقطعية ذاتها. أما الشنتوية فلا تؤثر على الإمكانات الروحية كافة، وليست 'دينا' بالمعنى الكامل ولكنها كانت بحاجة إلى مكمل أسمى عملت البوذية على بنائه، ولهذا نجد فى اليابان تعايشًا تراثيًا لم يتوفر بين الشعوب البيضاء. ويمكن قول ما يُشبه ذلك عن البوذية والشامانية فى التبت وبلاد أخرى. وأيًّا كان الأمر فإن ما نرمى إليه هو توضيح أن الفروق بين حضارات العرق الأصفر أقل حدة من الفروق بين الشرق والغرب فى عالم الرجل الأبيض[١١٧]، ولكن الاستقرار الأكمل والتوازن الأتم لا بد أن يكون تعبيرًا عن اختلافات أقل حدة.

١١٧ الاختلاف الأصولى الوحيد فى الشرق الأقصى هو ما ظهر بين البوذية الشمالية فى التبت ومنغوليا والصين ومنشوريا وآنام وكوريا واليابان عن البوذية الجنوبية فى بورما وسيام وكمبوديا ولاوس، فقد استوعبت عبقرية العرق الأصفر البوذية الشمالية، فى حين استوعبت البوذية الجنوبية عبقرية الأعراق الجنوبية. وقد آلت ماهايانا البوذية فى الهند إلى العرق الأصفر، فى حين آلت ثرافيدية الهند الصينية إلى الهندوسية.

الْغلْيُونُ الشَّعَائِرِىِّ عِنْدَ الْهُنُودِ الْحُمْرِ

لا شك أن القارئ الهندى سوف يندهش عندما يجد بابًا يُعالج تراث هنود أميريكا الشمالية ضمن سياق موضوعات مألوفة له. ويلزم تفسير مختصر لظهور دراسة روحية نادرًا ما نالت تقديرًا لأسباب ليست غريبة عن موضوع هذا الكتاب.

وهناك دومًا ما يُمكن أن نستخلصه من اختلاف الأشكال والأعراق والخلفية التاريخية للحقيقة الميتافيزيقية العظمى، التى يشهد عليها تراث المرء ذاته، فكل شهادة متزامنة سوف تفيد فى إذكاء الإيمان، ولن تفقد كفاءتها فى الطرح مثل الحالة موضع الحديث، وهى حالة شعب بطولى فخور، قد استطاع بإصرار يصعب تصديقه أن يُحافظ على جوهريات مذهب ميتافيزيقى عميق، وعلى الشعائر المقدسة التى تعمل كرابطة بين الناس فى وجه أحوال عدوانية لن تحتملها شعوب ذات عقل أقل صلابة، وستدفعهم إلى التسليم واليأس. والحق أن الهنود الحمر لم يُعانوا من الإحساس بالدونية حيال المدنية البيضاء التى اجتاحتهم، وهم يختلفون فى هذا الأمر مع كثير من الذين كانت أوطانهم أسعد حالا. وحين أنكر عليهم الأمور التى تتعلق بكلمة سفاراج svaraj، فقد طوى الهندى الأحمر معناها فى أعماق قلبه، ولذلك كان يمتلك شيئًا يُقدمه لكل من لازال يقدر الحرية الروحية التى لا تعدو باقى الحريات بالنسبة لها قشورًا فارغة.

وهناك أيضًا أسباب أكثر خصوصية تجعل حكمة الهندى الأحمر ذات نفع للهندوسى، وهى تتعلق بالسمات الأولانية لتراثه، والتى تذكرنا من حيث تعبيراتها وطريقتها فى استقراء علامات الوجود بزمن الوحى الفيدى. وكذلك تنم كوزمولوجيا الهنود الحمر عن كثير من المشابهات المدهشة مع المذاهب الهندوسية، وتوحى بتوازٍ عميق المغزى بموجب انعدام الصلات المعروفة بين التراثين ما لم نرجع إلى الأصول الشمالية للحكمة التراثية، وهو أمر سبق التاريخ المسجل بآماد سحيقة[١١٨]. ولكن الأمر المؤكد هو أن هنود أمريكا الشمالية، كما أسماهم الغزاة الأوربيون الأوائل الذين توهموا تحت سيطرة أطماعهم أنهم قد وصلوا إلى آسيا وكنوزها عندما أبحروا نحو الغرب، يستحقون هذ اللقب بموجب القرابة الروحية بين كل أشكال التراث الحقيقى وبين نبلاء الآرية.

ويمتلك هنود أمريكا الشمالية[١١٩] فى تراثهم 'وسيلة للبركة' لها أهمية كبرى، وهى الغليون المقدس كالوميت، الذى لا يقتصر على طرحٍ ملخصٍ معقدٍ للمذهب، ولكنه أيضًا أداة شعائرية تحلَّق حولها حياة روحية واجتماعية، ومحاولة وصف الرمزية التى تنطوى عليها هذه الشعيرة بمثابة طرح جُمَّاعِ الحكمة الهندية. وليس من المناسب أن نحاول ذلك الآن بشكل كامل، فهو أمر يصعب بموجب أن التراث

١١٨ يشير الكاتب إلى ديانة أبوللو القطبى السحيقة القدم.الترجمة الإنجليزية.
١١٩ لتحرى الدقة 'هنود السهوب والغابات' التى تمتد من جبال روكى أو حتى من أبعد منها غربًا إلى المحيط الأطلنطى شرقًا.

الهندى يختلف من حيث طرائق التعبير عنه، مثلما يُرى فى أسطورة أصل الغليون ورمزية الألوان، التى كانت محتومة بموجب تبعثر القبائل على مدار قرون[١٢٠]. وسوف نتناول إذن الجوانب الأصولية لهذه الحكمة التى سوف تبقى هى ذاتها رغم تنوعات الطرق التى تعبر عنها، وسوف نتناول الرموز المذهبية التى شاعت بين هنود السيوكس، وهم أمة يُمكن اعتبارها 'مركزية' بين الشعوب الهندية، وينتمى إليها هيهاكا سابا، المعروف بالأيل الأسود أو Black Elk، وهو كاتب 'الغليون المقدس'[١٢١]. وقد كانت لتعاليم هذا الحكيم قيمة كبيرة من منظور المذهب والروحانية الحية فى زماننا.

ورغم أن هنود أمريكا الشمالية كانوا من أكثر الأعراق التى تناولها الإثنوجرافيون بالدراسة فلا يُمكن القول بأنه قد عُرِف عنهم كل شيء، ذلك أن الإثنوجرافيا لا تملك أن تتناول كل أشكال المعرفة كما هو شأن كل العلوم المعتادة، ولذلك لا يُمكن النظر إليها كمفتاح عام. والحق أن هناك نطاقًا لن يُمكن للعلوم 'الظاهرية' 'الدنيوية' أن تدلف إليه، وهو أساس كل الحضارات، ألا وهو الروحانية، وهى علم الحقيقة الربانية ووسائل تحققها فى النفس بدرجة أو أخرى، ومن

١٢٠ يصدق الأمر ذاته على الهندوسية، وربما أيضا على كل الأديان التى لها أصول ميثولوجية، حيث يختلف معنى الرموز بين منطقة وأخرى، وقد يعنى الاصطلاح ذاته حقيقة أصولية فى مكان وجانبًا ثانويًا من المذهب فى مكان آخر.

١٢١ هو تفسير الأيِّل الأسود للشعائر السبع عند سيوكس أوجلالا، Norman, University of Oklahoma Press, 1975، وقد توفى الأيل الأسود عام ١٩٥٠ فى معتقل Pine Ring جنوب داكوتا.

الواضح أنه لن يتمكن أحد من فهم أى شكل من أشكال الروحانية ما لم يعرف الروحانية ذاتها[١٢٢]. وحتى نفهم حكمة شعب ما علينا أن نمتلك مفاتيحها، وهذه المفاتيح لا وجود لها فى أى فرع من فروع العلم الدنيوى، ولكنها تكمن فى كلية العقل المُلهَم فى أنقى أشكاله فحسب، ولو أننا منعنا ما كان جوهر الحكمة الحقة فذلك بمثابة منع أنفسنا من فهم أية حكمة على الإطلاق، أى إن صور الحكمة المعروفة هى المفاتيح اللازمة لأى حكمة غير معروفة.

ويشعر بعض الكُتَّاب بالحاجة إلى التساؤل عما إذا كانت فكرة الله سبحانه موجودة فى دين الهنود الحمر، ذلك أنهم يرون فيه نوعًا من 'الوثنية pantheism' أو 'الحلول immanentism'، لكن ذلك ببساطة هو سوء فهم نتج عن أن معظم المصطلحات الهندية التى وصفت الربوبية تشير إلى كافة جوانبها الممكنة، كما هو الحال مثلا فى معنى كلمة 'الله' من حيث واقعية فهمها إلى تشخصها، حيث إن مصطلح 'الروح الأعظم واكان تانكا' هو الله سبحانه، وليس من حيث كونه خالقًا فحسب، بل من حيث كونه جوهرًا فردًا لا يتعين.

ويثور الجدل أحيانًا حول ترجمة 'الروح الأعظم' عند السيوكس كما يثور حول كثير من مصطلحات اللغات الهندية، لكن رغم أن مصطلح 'واكان تانكا' والمعنى الذى يُعبر عنه يُمكن أن يترجم إلى

١٢٢ ومن الثابت أن معرفة أشكال الجماجم والتعابير والعادات الشعبية لن تؤهل أحدا للتعقل المُلهَم الذى يتخلل الأفكار والرموز، وبينهم من يعتقد أنه بلغ الغاية حين يصف أمرا فشل فى فهمه بأنه 'غامض'.

’السر الأعظم‘ وكذلك ’سر القوة العظمى‘ أو حتى ’الطبيب الأعظم‘. ورغم أن مصطلح ’الروح الأعظم‘ يفتقد الكفاءة المطلقة، لكنه كفء بما يكفى للوفاء بمعناه أفضل من أى مصطلح آخر، والحق أن كلمة ’روح‘ لانهائية لا يحدها معنى، ولهذا السبب ذاته ميزة معنى اللامحدودية، وهو بالضبط ما يتطلبه مصطلح واكان’متعدد التركيب‘، ولا يفضله أىٌّ من مقترحات ترجمة واكان تانكا والأسماء المناظرة له فى اللغات الهندية مثل مانيتو وواكوندا فى التعبير عن الفكرة المطروحة. ثم إن ما يهم ليس مدى تناظر المعنى مع ما نعنيه بكلمة ’روح‘، ولكن المهم هو ما إذا كانت الفكرة التى يُعبر عنها الهنود الحمر يُمكن أن تترجم إلى ’روح‘.

ويرسم السيوكس تمايزات واضحة بين الجانب الجوهرى لواكان تانكا كجدٍّ تونكاشيلا، وهو ما فوق كل التجليات والصفات، وكأبٍ آتى وهو الله خالقًا وحافظًا ومدمرًا، كما يرسمون تمايزًا آخر حيال الأرض، فهى جدَّةُ أونشى، وهى أمُّ إينا، وأونشى هى جوهر كل الأشياء بالمعنى الهندوسى مولابراكريتى، وإينا هى عملها الخلاق الذى ’يستوحى‘ من آتى فتنتج كل الكائنات، وهى براكريتى فى علاقتها مع بوروشا فى التراث الهندوسى.

ويتأمل الهندى الأحمر الجوهر الملائكى والفضائل الربانية فى الحيوانات وظواهر الطبيعة، وسوف نقتبس من خطاب لجوزيف إيبيس براون ما يلى” إن من الصعب على من ينظر إلى التراث

الهندى من منظور ’التعليم‘ أن يفهم اهتمام الهنود بالحيوانات وبكل ما فى الكون، ولكن كل ما كان مخلوقًا هو محط اهتمام الهنود بل اهتمام كل الأمم التى تدين بتراث، ذلك أنهم يرون التناظر بين هذا العالم و’عالم الحق‘، وعندهم أن أى شىء ليس ما يبدو عليه، ولكنه لا يعدو ظلا شاحبًا للحقيقة، ولذلك كان كل ما خُلِق واكان مقدسًا، وفيه من القوة بقدر ما فيه من سعة الحقيقة الروحية التى يعكسها، وهكذا نرى أن كثيرًا من الأشياء تتشتمل على قوى سلبية وكثيرًا غيرها تشتمل على قوى إيجابية خيِّرة، ويعامل الهندى كل شىء من منظور ’القوة‘ الخاصة التى يمتلكها، والتى يُمكن أن تنتقل إلى الإنسان، ويعرفون أن كل ما فى الخليقة له نظير فى نفس الإنسان، ويتواضع الهندى أمام الخليقة بأجمعها، وخاصة حين ’ينوح‘ فى عزلته بطقس شعائرى بذكر ’الروح الأعظم‘، فقد سبق وجوده وجود كل ما كان منظورًا، ولذا استحق التبجيل، وهذا التراتب الذى ينتظم المخلوقات رمز لأولوية المبدإ، ورغم أن الإنسان هو آخر المخلوقات زمنيًا فهو أول المخلوقات كذلك، حيث إنه الوحيد بينها الذى يستطيع معرفة الروح الأعظم واكان تانكا" [١٢٣].

١٢٣ عادة ما ينظر إلى دين الهندى باعتباره عبادة الطبيعة والحيوان، ويبدو الاصطلاح فضفاضا ولا تمييز فيه، فالبحث الثاقب سوف يعجز عن رؤية أن الهندى فى شعائره يعبد العناصر التى أقامها رموزا على الحقيقة، مثل الأرض والرياح الأربع والشمس والقمر والنجوم والصخر والماء ومختلف الحيوانات، وكلها شخوص فى حياة أسرارية تفيض بالقوة... . Alice C. Fletcher, The Elk Mystry or Festival فليس الشىء هو ما يظهر منه فحسب بل ما يمثله كذلك، فالأشياء الطبيعية أو الاصطناعية تبدو للعقل البدائى على غير

وسوف يُعين ذلك على تفسير كل ما كان 'مثالا' يتجلى فيه 'الجوهر' المقدس واكان. ولا شك أن الاعتقاد أن الشمس هى الإله خطأ 'وثنى'، وهو غريب تمامًا عن فكر الهندى، ولكن من العبث كذلك من الناحية الميتافيزيقية على الأقل الاعتقاد بأن الشمس ما هى إلا جسم ملتهب مضىء، أو بتعبير آخر ليست هى الإله بأى شكل كان. ويمكن التعبير عن الفكرة بأن واكان هو كل ما يتسق ويتكامل مع 'عبقريته' الصحيحة وجوهره، أو سفادهارما. ومبدأ واكان تانكا هو ما كان 'ذاته' مطلقًا، وليس إلا 'الروح الأعظم' أو 'السر الأعظم'، و واكان هو ما يُمكنا من استيعاب الحقيقة الربانية مباشرة، فالإنسان واكان حين تشهد نفسه للربانى تلقائيًا بموجب آيات الطبيعة وعجائبها من عناصر الشمس والقمر والنسر إلى آخرها، ولذلك كان الجبن هو الخطيئة الأولى عند الهندى لأنه بمثابة نكوص عن 'شخصيته'، وذلك يُفسر أيضًا 'الفردية' الهندية الظاهرة أو الحقيقية.

ما تبدو لنا، فهى 'رموز' لحقيقة أعلى بقدر ما هى تجليات واقعية، فالنسر أو الأسد على سبيل المثال ليسا صورة ولا رمزا للشمس، فالصورة أهم من الطبيعة التى يمكن أن تعبر عنها، ولكن الحقيقة هى 'أننا' أكثر اهتماما بماهية الأشياء من معانيها، وأكثر اهتماما بوقائع معينة أكثر من اهتمامنا بأفكار كلية، والتى نراها عصية على الإدراك. وليست القرابة إلى حيوان هى ما يبدو للأنثروبولوجيين فى عبثهم الحروفى، ولكنها قرابة إلى الشمس، وهى السلف الأول لكل شىء كان، وقرابة إلى رأس القبيلة،.. وهى كما يقول ليفى بروهل 'غالبا ما لا يكون الغرض منها 'تمثيل مثالها' بالمعنى الكامل فيما لا يبدو للأبصار من كائنات أو أشياء، بل تسهيل مشاركتها فى الوجود وجعل حضورها فاعلا، ويتبع ذلك أنها ليست بالضرورة نسخا من صور الكائنات أو الأشياء' Ananda K. Koomaraswamy, Figures of Speech or Figures of thought, London, Luzac & Co. 1946..

أما فيما يتعلق بمعرفة 'الروح الأعظم' التي يلجأ إليها الإنسان دون كل المخلوقات الأرضية، فيقول الأيل الأسود في تعريفها" إننى أعمى ولا أرى أشياء هذا العالم، لكن حينما يأتى النور من الأعالى ينير قلبى فأرى، فعين القلب تشانتى إيستا ترى كل شىء كان، فالقلب هو المحراب والمركز الذى تسكنه الروح الأعظم، وهو العين إيستا التى يرى بها الروح الأعظم كل الأشياء التى نراه من خلالها، ولو لم يكن القلب طاهرًا فلن يَشهَدَ الروح الأعظم، ولو قدر للمرء أن يموت فى ذلك الجهل فلن تستطيع نفسه أن تعود إليه قبل أن تتطهر بالتجوال فى عالم الشهادة أو هو سامسارا بالمصطلح الهندوسى. ولا بد للمرء لكى يعرف أين يسكن الروح الأعظم فلا بد أن يكون طاهرًا وخيِّرًا ويعيش بالطريقة التى علمها لنا الروح الأعظم، ومن كان طاهرًا يحتوى الكون فى صميم قلبه تشانتى أوجناكا"[١٢٤].

ويمكن اعتبار كل ما طرحناه تصويرًا للعبقرية التركيبية عند عرق الهنود الحمر، التى تعبر عن نفسها مباشرة فى لغة القوم. وكما ينطوى العمل على كل العناصر التى تشكل الجملة المفيدة كذلك كان المفهوم الأصلى 'للروح الأعظم' ينطوى على العناصر المختلفة التى تصوغ الفكر، وهو ما يعنى أن العالم لا يُمكن اعتباره إلا فى تعلقه بالله

١٢٤ يتجلى هنا الاتفاق العميق الجذور بين المذاهب التراثية حتى من ناحية الشكل والتفاصيل، ويمكن أن نتذكر أيضا 'عين القلب' عند أفلوطين وكذلك فى مذهب القديس أوغسطين، ولا يقل عن ذلك التوازى المدهش بين وصف براهمابورا فى تشهاندوجيا أوبانيشاد على سبيل المثال.

سبحانه، وذلك يُفسر السبب الذى جعل دارسى الفلسفة والعقلانية والتعليم المفهومى يعتبرون الهنود الحمر وثنيين، وبشكل يفتقد التمييز فى كل الحالات، ولا يُصور شىء ذلك المنظور متعدد التركيب بفصاحة متون الريجفيدا X,90 التى تشبِّه الدنيا بشطر من الإنسان الكلى بيروشا ضحية القربان الأولانى حيث جذور كل الأشياء وليست هذه الدنيا بشىء إلا بيروشا.. وقد ارتقت ثلاثة أرباعه إلى العُلا، وبقى منه ربع واحد ينتشر فى هذه الدنيا، ويتخلل كل المخلوقات الحية والميتة .

ويتبدى الغليون المقدس تعبيرًا مركزيًّا عن هذا التركيب المتعدد، و واكان تانكا هو جُمَّاع المعرفة ومحتواها، وهو فحسب 'الموجود'.

***

وقد تجلى الغليون الشعائرى أو 'أرسل من السماء' بشكل إعجازى كما تشهد الرواية المقدسة.

وقبل أن نعكف على طرح ملخص لرمزية الكالوميت يحسن أن نقتبس من تفسير الأيل الأسود فى الكتاب الأول الذى جعله معروفًا للعالم[١٢٥]" إننى أملأ هذا الغليون المقدس بلحاء الصفصاف الأحمر، ولكن قبل أن تدخنه لا بد أن ترى كيف صنع وماذا يعنى، فهذه الشرائط الأربعة المربوطة على عنقه هى أربعة أرباع الكون، الأسود للغرب الذى تسكنه كائنات الرعد لترسل لنا

١٢٥ Black Elk, New York, Washington Square Press, 1972.

الأمطار، والأبيض للشمال الذى تأتى منه الريح المطهِرة، والأحمر للشرق حيث ينبثق النور، وحيث تسكن نجمة الصباح لتمنح الإنسان الحكمة، والأصفر للجنوب ومن هناك يأتى الصيف وقوة النماء. لكن هذه الأرواح الأربع ما هى إلا روح واحدة، وريشة النسر هذه ترمز للواحد، وهو كالأب الذى يسمو بأفكار الإنسان كى ترتفع كالنسور، أليست السماء أبًا والأرض أمًّا؟ أليست كل المخلوقات التى تسير على أقدام أو تطير على جناح أو تنبت من جذر أبناءهما؟ أما الفراء الذى يعلو المبسم فيجب أن يكون من جلد ثور، وهو يرمز للأرض التى منها أتينا وأرضعت كل الأطفال طوال حياتهم، وكذلك الحيوانات والطيور والأشجار والأعشاب. والغليون مقدس بموجب أنه يعنى ذلك كله، وأكثر مما يمكن أن يفهمه الناس".

وحين يُزاول الهندى شعيرة الغليون يبدأ بتحية السماء والأرض والاتجاهات الأربعة، إما بأن يُقدم لها الغليون من ناحية المبسم كما يفعل السيوكس، وإما بنفخ الدخان فى اتجاهها، وأحيانًا يُقدمها 'للنار المركزية التى تشتعل من أجله'[١٢٦]. وقد يختلف ترتيب هذه الطقوس، لكن غرضها السكونى يبقى هو نفسه على الدوام، حيث

١٢٦ هى نار المجلس أو نار الشفاء الأعظم كما تذكر بعض أغانيهم، وهى ذاتها ما أسمته المدرسة الفيثاغورية Hestia، والتى تشتعل فى مركز الأرض. ويشارك فى هذه النار المركزية بأن يخلط أنفاسه بدخان النار المشتعلة فى الطباق المقدس، وهى ذاتها النار التى تتسامى إلى قمة السماء أو تهبط إلى نظيرها فى الأرض أو تلتحق بالرياح الأربع المأهولة بالحياة الجميلة فى السماء العليا، وتهب على مواطن الإنسان. Hartly Burr Alexander, The Art and Philosophy of North American Indians. 1926.

إنها الشكل المذهبى الذى تعبر عنه الشعيرة.

وسوف نبدأ طرحنا بالالتزام بترتيب شعائر بعينها، فرياح الغرب تحمل السحاب والرعد، وهما وحى ونعمة، وريح الشمال تُطهِّر وتضفى القوة، وتأتى ريح الشرق بنور المعرفة، ودائمًا ما يرتبط السلام بالرياح الثلاث، أما ريح الجنوب فتحمل الحياة والنماء، ويبدأ منها 'الطريق الأحمر الطيب'، وهو طريق الرفاهية والسعادة. وهكذا يرتكز الكون على التعينات الأصلية الأربعة، وهى الماء والبرد والنور والدفء، والماء ليس إلا الجانب الوضعى من الظلام، الذى يُعارض بطبيعته النور، مثلما يُعارض البردُ الدفء. والجانب الوضعى للظلام فى واقع الأمر هو نوعية ظلاله التى تحمى من بطش العطش الذى تغذيه الشمس، فتفيض بالرطوبة، فلا بد للسماء أن تظلم قبل أن يهطل المطر، ويعبر الرب عن غضبه فى صوت الرعد قبل أن يُبارك الأرض بالماء، وهو رمز البركة الطبيعى فى الريح التى تُطهِّر وتُقوِّى، وجانبها الوضعى هو الطهارة حتى تحل طهارة الشمال محلَّ دفء الجنوب، كما يحل مطر الغرب محل نور الشرق. وتتضح العلاقة بين البرد والطهارة فى أن المعادن الباردة التى لا حياة فيها ليست عرضة للفساد كالأشياء الحية الدافئة، ونور الشرق هو المعرفة، والدفء هو الحياة والحب، وكذلك هو الخير والجمال والسعادة.

ونجيب قبل أن نستطرد على دفع محتمل بأن منهجية السيوكس عن

الرياح الأربعة ليست إلا وظيفة ربانية ثانوية، وقد انقسمت إلى أربعة أوجه، ينطوى كل منها على أربعة أقسام، فقد جعل مذهب السيوكس لهذه المبادئ الأربعة أولوية على الوظائف الربانية الأخرى بشكل يتضح فيه أن شعيرة الكالوميت أو بالحرى المنظور الذى يُرافقها تمثل اتجاهاتها الأربعة التجليات الربانية الجوهرية.

ثم لا يصح أن ننسى أن هذه الرمزية تتخذ صورًا مختلفة عند هنود أخر عن صورها عند السيوكس، فعند الأراباهو على سبيل المثال يرمز إلى المبادئ الأربعة أربعة شيوخ، وقد انبثقوا عن الشمس، وينظرون إلى سكان العالم الأرضى، ويعزى إليهم رموز النهار فى الجنوب الشرقى، والصيف فى الجنوب الغربى، والليل فى الشمال الغربى، والشتاء فى الشمال الشرقى. وأخيرًا، يجدر بنا ذكر أن النظام الرباعى ينقسم بتحليله إلى نظام اثنى عشرى، حيث ينقسم كل عنصر منه إلى ثلاثة أوجه، دون مساس بالمحور الرأسى بين السماء والأرض، والذى يُضيف عنصرين إلى الرباعى، إلا أن هذه ليست من المرتبة ذاتها، ولن نسهب فى الحديث عن كل تلك الاختلافات، ولا حاجة لنا إلا لتوكيد أنها مستقلة عن المبدإ الرباعى الذى يهمنا فى هذا السياق.

ولنعد إلى الاعتبار فى المبادئ الأربعة التى يُمكن الحديث بموجبها عن 'المواقع الكونية' الأربعة، بدءًا من الغرب ونحو الشمال، وهى الرطوبة والبرد والجفاف والدفء، والجانب السلبى فى

الشمال يُناظر الرطوبة بالظلام، والجانب الإيجابى فى الشرق يُناظر الجفاف بالنور. ويقال إن طائر الرعد واكيميان تانكا الذى يقطن الغرب ويحمى الأرض ونباتاتها من الجفاف والموت، تنطلق من عينيه البروق وتهدر من جناحيه الرعود[١٢٧]، وتصبح المشابهة بين وحى جبل سيناء الذى صاحبته رُعُودٌ وَبُرُوقٌ الخروج ١٩: ١٦ والصخرة التى نزل عليها الوحى أشد لفتًا للنظر، ومن ناحية أخرى ارتباط الصخرة بطائر الرعد، كما سنرى فيما يلى. أما عن الارتباط الرمزى بين الوحى والغرب، فقد يبدو غريبًا أو متناقضًا، ولكن لا بد من تذكر أن الرمزية الهندية للاتجاهات الأربعة الأصلية إيجابية بالضرورة، وبهذا لا يكون الغرب نقيضًا للشرق، ولا هو ظلام وجهل، ولكنه المكمل الوضعى للشرق، ألا وهو المطر واللطف الربانى. وقد يُثير العجب أيضًا أن التراث الهندى يُنشئ علاقة رمزية بين رياح الغرب حاملة الرعد والمطر وبين الصخرة التى هى تشخيص ملائكى شبه ربانى للجانب الكونى من واكان تانكا،

١٢٧ يقول منهاج الإيروكوى « إن هاينو روح الرعد هو حارس السماء، سلاحه قوس قوى وسهامه من البرق، ويقتل كل ما كان ضارا، ورفيقه 'قوس قزح أوشجادا' نسر قطر الندى الأعظم، وهو فى خدمة هاينو، ويقطن غرب السماء ويحمل فى تجويف ظهره بحيرة الندى، وحين تدمر النار الخبيثة كل خضرة الأرض يطير أوشجادا تتساقط من أجنحته قطرات الندى» Max Fauconnet, Mythologies des deux Amerique, in Mythology Generale, Librarie Larousse. ويصير الارتباط بين البروق وطائر الرعد أجلى من حيث ارتباط البرق بالوحى فى معظم الأديان كما يرتبط الغيث واللطف، وينتمى النسر والبرق إلى الرمزية الكلية ذاتها، حيث يرتبط النسر بالقديس يوحنا الرسول، الذى نطق بسفر الرؤيا، وهو 'ابن الرعد'.

لكن هذه الصلة أمر مسموح به، فإن الجوانب التكاملية هى ذاتها فى الصخرة مثلما كانت فى عاصفة الرعد، وهى الجانب المخيف ثقيل الوطأة، وترمز الصخرة عند الهنود كذلك إلى الدمار، ومن هنا جاءت أسلحته الصخرية التى ترتبط بصاعقة الرعد، وجانب اللطف الذى يتجلى فى ميلاد الربيع الذى يُطفئ عطش الأرض[١٢٨].

ولا زال هناك ما يُقال عن الارتباط بين الرياح والاتجاهات الأصلية، فهذه الرياح الأربعة هى القوى المنتجة لأقطار الكون الأربعة بالمعنى السنسكريتى شاكتى، ويرونها تلف الآفاق جميعًا وتفصل فى مسائل الحياة التى نعيشها على الأرض، وأنها 'نَفَسُ' الحياة الدنيا وتمثل 'نَفَسُ الكون، والنَفَسُ هو واسطة حياة 'النفْسِ' أو 'الروح'. ومن هنا جاء الارتباط بين الكلمتين فى كثير من اللغات، ولكنها كذلك الواسطة الفعالة للحياة تقيتُها وتطهر دماءها، والنَفَسُ

١٢٨ نذكر هنا أن غرب عالم الهندى الأحمر مسوّر 'بالصخور' الهائلة، وهى جبال روكى، وتنسكب منه عدة أنهار تخصب السهول، وهو مثال بين أمثلة أخرى على وجود جغرافيا مقدسة «وحين يأتى الوحى من كائنات الرعد فى الغرب يحل برعب عواصف الرعد، ولكن حينما تنفثئ العاصفة تصبح الأرض أينع وأسعد. وأينما صدقت رؤية الحق فى العالم تكن مثل المطر، وتصبح الدنيا أسعد حالا بعد هول العاصفة» هكذا تكلم الأيل الأسود Black Elk Speaks، المرجع نفسه. وينبع الزهد من العلاقة الكونية ذاتها بين المخافة واللطف، ولا يختلف التراث الهندى عن غيره من أشكال الروحانية فى هذا الأمر «إن صناعة الدواء تستلزم الصيام والشكر والصلاة وإنكار الذات، حتى إنها تبلغ حد تعذيب النفس... وما إجراءات العمل سوى رياضة روحية، والغاية منها هى كبت أهواء الجسد، وإذكاء روح النفس، ويطهر الزهد الجسدى والتركيز العقلى على الأفكار الكبرى الجسد والنفس، وحينئذ يقترب عقل الفرد من الاتساق مع عقل الشافى الأعظم فى الأعالى» A Warior who Fought Custer, Lincoln University of Nebraska Press, 1962.

إذن هو 'النفْس' و'الحياة' وقد فُطِرَ على صورة الكلمة الربانية التى أبدعت الإنسان ذاته.

***

وقد ذكرنا سلفًا أن الاتجاهات الأصلية ترتبط رمزيًا بأربعة من كرام الملائكة يُعَبَّر عنهم بطرق مختلفة، وهم تشخيص لأربعة جوانب متكاملة تتوحد فى الروح الكلى، وهى واكان تانكا بمعنى أنها متماهية مع الروح الأعظم فى واحدية الجوهر، مثلما يتماهى النور مع الشمس، ويذكر علم الكون عند السيوكس أن كلا من كرام الملائكة ينطوى بدوره على أربع هُويات فى تراتب مقامات رأسية، ويطلق عليها أسماء بيِّنة الاختلاف، مثل الشمس والقمر والثور والنفس، وكل منها نبتة من روح الكون أو انعكاس لها، وهذه التعديلات ما هى إلا ملائكة ثانويون تجل صيغهم عن الحصر، ويتخللون الكون حتى مشارف الخليقة. ويمكن أيضًا أن تُرى القوى الربانية الأربع فيما وراء التجليات والظهور، وسوف تمثل استقطابه الرباعى وواحديته وتعاليه على الدوام فى طقس الغليون، أى إن كرام الملائكة انعكاس للفضائل الربانية الجوهرية فى الخلق، حتى إن أسماء الملائكة يُمكن أن تنطبق على الفضائل اللامخلوقة، والعكس صحيح.

وعمومًا، فسوف ينحو الهندى، بموجب عقله التركيبى أو منظوره 'الرأسى' ويجوز وصفه أيضًا 'بالألانى'، إلى أن يستوعب رؤية متزامنة للجوانب التراتبية فى ظاهرة واحدة، وسوف يميل إلى النظر

إليها فى الوحدة التى تجمعها فى الوجود. فالأرض مثلا لن تكون عنده مجرد مادة ملموسة، ولا حتى مادة الكون الأولية فحسب، ولكن كلتيهما فى الآن ذاته، وواحدتهما فى الأخرى، والمادة التى تدركها حواسه ستصير عنده مظهرا لمحتواها الربانى، وكذلك الجوهر الربانى فى تجلياته المادية. ويتبدى هذا المنظور بجلاء فى رمزية طائر الرعد الذى يُرى على أنه جانب من وحى واكان تاناكا إضافة إلى الصاعقة الرعدية التى يرتبط بها رمزيًا. فالنسر يخترق الفضاء بين الأرض والسماء التى يُجسدها، وبتعبير آخر، إن طائر الرعد يُشكل واسطة فى حضوره بين الأرض والسماء، وبين كل الطبقات الدنيا من 'الفضاء الكونى'.

ولنعد إلى رمزية الرياح الأربع التى يستنتج منها السيوكس تشاكلا مع الفصول الزمنية الأربعة، ويرمز إليها أربع ريشات للنسر تزين الرداء الشعائرى لرقصة الشمس. ونجد فى سياق آخر أن أول الفصول هو الصخر، وثانيها القوس، وثالثها النار، ورابعها الغليون الشعائرى الذى يمثل الوسائل الروحية العرضية للفصل الذى يُزامنه، أو الأوبايا فى المفهوم الهندوسى. وعندهم كذلك أربعة عصور لا بد أن يمر بها كل ما خُلِق، أولها الجنوب الأصفر الذى يمثل منبع كل حياة، وهو العصر الأول فى دورة تاريخية، وثانيها الغرب الأسود، وثالثها الشمال الأبيض، ورابعها الشرق الأحمر، وتجتاز الإنسانية فى الأرض حاليًا ذبالة العصر الأخير

الذى سينتهى بكوارث عظمى، ويعزو هذا النظام 'العصر الذهبى' إلى الجنوب و'العصر الحديدى المظلم' إلى الشرق، فى حين تعزوهما مذاهب تراثية أخرى إلى الشمال والغرب على الترتيب، وهو ما يبدو مثيرًا للدهشة للوهلة الأولى، ولو كان العصر الذهبى 'كريتا يوجا' الهندوسى يقع فى المنطقة القطبية حيث كان الفردوس الأرضى، فالواقع أن تلك المنطقة قد أصبحت مغطاة بالجليد فى زمننا[١٢٩]. ولو اتبعنا معنى كيفيًا لوجدنا الجنوب أقرب منه تناظرًا مع فردوس العصر الذهبى فى الأزمنة الأخيرة. وهكذا نرى أن الرمزية المطروحة تقوم على دفء الجنوب وخصبه كما تنطوى على فكرة الفردوس الأولانى لأبوللو القطبى، وثانيًا فيما يتعلق بالعصر الحديدى 'كالى يوجا' الهندوسى، وما إذا كان يصح أن نعزوه إلى الغرب بحسب المنظور الجغرافى للعالم القديم، حيث تغرب الشمس، وحيث يبزغ الانحراف الأخير الذى يلقى بظلاله على الإنسانية بكاملها، إلا أن من الحقيق كذلك عند الهندى الأحمر أن الانحراف يأتى من الشرق، حيث يضعون فيه ما وضعه الشرقيون فى 'الغرب المظلم' الذى جاءت منه 'الأرواح ذات الوجه الكالح palefaced spirits' التى قضت على الهنود الحمر واقعيًا، لكن ذلك لا يمنعهم من توقع ظهور مخلِّص للعالم، وهو مسيح ومهدى ينتظره العالم فى نهاية الزمن الحديدى، الذى سوف يأتى من الشرق كذلك، وهكذا تظل

١٢٩ هو أمر ينطبق على نصف الكرة الأرضية الشمالى.

الرمزية الشمسية متماسكة فى نظرية السيوكس عن العصور الأربعة.

أما من منظور علم الكون عند هنود الشيين Cheyenne، فالتراث الأولانى قد نشأ بداية فى المنطقة القطبية، وكان الفردوس الأرضى يقع فى الشمال النائى على جزيرة بزغت من الماء الأولانى، حيث كان الربيع سرمديًّا وكان الإنسان والحيوان يتكلمون اللغة ذاتها، ثم جاءت المحن مثل الفيضانات التى استقر بعدها الجدود الأولانيون فى الجنوب بشكل نهائى، والذى صار بدوره منطقة خصيبة.

ولا ننسى أن نذكر أن الرمزية الرباعية للكالوميت يلحق بها رمزية ثلاثية تتعلق بالعوالم الثلاثة التى تناظرها السماء والاتجاهات الأصلية والأرض. وتقوم الرمزية الثلاثية كذلك عند هنود الكرو Crow على شكل ثلاث حلقات حول العمود المركزى لرقصة الشمس، ويرمز إلى شجرة الحياة أو محور العالم متسقًا مع الرمزية القطبية[١٣٠]. وتفسر على أنها ثالوث فى ترتيب تصاعدى للجسد والنفس والروح، أو الكثيف واللطيف والطاهر.

***

ونأتى الآن إلى جانب آخر من شعيرة الكالوميت، حيث نرى التشاكل بين دخان الطباق المقدس كِنِّيكِنِّك والبخور، والبخور فى

١٣٠ ويجب أن نتذكر أن صورة الشمس فى الأديان المختلفة مرتبطة بصورة الشجرة... فهى تمثُلُ كثمرة 'لشجرة الكون'، تتركها فى بداية الدورة ثم تعود إليها فى نهايتها، فالشجرة على الحقيقة هى 'مقام الشمس Station of the Sun' Rene Guenon, L'Arbre du Mond, Etude Traditionelles, February 1939.

معظم الأديان رد فعل إنسانى للحضور الربانى[١٣١]. ويرمز الدخان إلى الحضور الروحى للإنسان فى رحاب ما يفوق الطبيعة[١٣٢]. وتصور تراتيل هنود الإيروكوى حضور الرب طوبى! طوبى! اسمع صوتنا يا من خلق كل شىء، إننا نطيع وصاياك، فما خلقته يعود إليك، ودخان النبات المقدس يرتفع إلى رحابك برهانًا على صدقنا[١٣٣].

ويمثل الإنسان فى شعيرة الكالوميت حال الفردانية، ويمثل المكان باتجاهاته الستة الكلية التى يذوب فيها الفردانى بعد تحوله، حتى يُستعاد فيها. والدخان الذى يختفى فى الفضاء الذى يتماهى معه فى النهاية تمثيل واضح للتحول من الصلابة والعتامة والشكلية إلى الشفافية واللاشكلية، كما يُمثِّل فى الآن ذاته لاحقيقية الأنا، وكذلك العالم الذى يُشاكل الكون الإنسانى الأصغر روحيًّا، وعودة الدخان

١٣١ يرمز الهنود إلى هذا الحضور بريشة النسر، حيث يمثل النسر الروح الأعظم.

١٣٢ وليست هذه الصفة على سبيل الإطناب، ذلك أن الحضور الربانى الطبيعى هو الوجود ذاته بكل تجلياته وأشكاله المتنوعة، مثل رموز الطبيعة من شمس وقمر وثور وغيرها، وكلها عند الهندى الأحمر مقدسة وأكان، وسوف نقتبس هنا فقرة من عالمة الإثنولوجيا الشهيرة Alice C. Fletcher على لسان زعيم هندى "حتما يتوقف كل ما يتحرك فى زمن أو آخر وفى مكان أو آخر، فالطائر يطير حتى يحط فى موضع يبنى فيه عشا، أو موضع آخر يخلد فيه إلى الراحة من طيرانه، والإنسان يتوقف بعد أن يسير ما شاء، وكذلك الروح الأعظم قد توقف فى الشمس الوضاءة الجميلة، وفى القمر والنجوم والرياح، ويفكر الهندى فى تلك المواقع التى توقفت فيها الروح الأعظم ويرسل صلواته لتبلغها، فينال العون والبركة".

١٣٣ وردت هذه الترتيلة عند Paul Radin Histoire de la Civilization Indienne, Paris, Payot, 1953..

إلى الفضاء الذى يرمز إلى الرب، كما لو كان يشقُّ عن سر 'الهوية' فى التعبير الصوفى الولى لا مخلوق، والإنسان ليس كًّا منفصلا عن الفضاء، والحق أنه الفضاء ذاته، وعليه أن يكون ما هو حقًّا كما تقول المتون الهندوسية[١٣٤]. وينشر الإنسان ذاته فى الفضاء الربانى عندما ينهل من الدخان المقدس وعطر اللطف، ثم يزفر أنفاسه بها نحو اللامحدود على سبيل التعبير. والرب فى الوقت ذاته ماثل فى النار التى تحرق الطباق، ويمثل الإنسان فى الطباق ذاته، أو من منظور الكون الأكبر يتجسد الفراغ فى نار الغليون، كما تتوحد الجهات الأربع فى 'النار المركزية'.

ويقول الأيل الأسود" إن كل ما يفعله الهندى دائرى، ذلك أن قوى العالم تعمل دومًا بشكل دائرى، ويحاول كل شىء أن يُصبح مستديرًا. وفى الأيام الخوالى حين كنا أمة قوية سعيدة، كانت كل قوانا تنبعث من رياشنا القومى المقدس، وكانت حياة الناس تزدهر طالما لم ينقطع توارث الرياش، وكانت الشجرة المزهرة التى تتغذى من دائرة الجهات الأصلية هى المركز الحى لها، يُضفى عليها الشرق سلامًا ونورًا، ويمنحها الجنوب دفئًا، ويهبها الغرب مطرًا، ويهديها

١٣٤ تشاكل رمزية 'عجلة الصلاة' فى بوذية التبت عكسيا شعيرة الغليون، أما فيما تعلق بالغليون فإن الحقيقة الربانية قائمة فى الاتجاه الذى تميل إليه روح الفرد، أما 'عجلة الصلاة' فتمثل الحقيقة الربانية على شكل دعاء مانترا ثابتة فى المكان بحروف مقدسة، وتبارك فى دورانها الكون كما يتجلى فى الفضاء. وتقول الأوبانيشاد « إن براهما فى الشمال والجنوب والشرق والغرب، وفى السمت والنظير»، ويقول القرآن الكريم فأينما تولوا فثم وجه الله البقرة ١١٥.

الشمال برياحه الباردة صلابة واحتمالا. وقد جاءتنا هذه المعرفة مع الدين من العالم الخارجى المتعالى، وكل ما تفعله قوى السماء فى دوائر، فالسماء دائرة، وقد سمعنا أن الأرض كروية، وكذلك النجوم جميعًا، وعندما تبلغ قوة الريح مداها تدور فى دوامة، وتبنى الطيور أعشاشها فى دوائر، ورياش الأمة هو عش الأعشاش جميعًا، حيث أراد الروح الأعظم أن تفقس أطفالنا [١٣٥]".

وإذا كان الروح الأعظم يعمل فى دوائر، فهو يعمل كذلك فى رباعيات كما يظهر فى اتجاهات الفضاء ودورات العصور، وكالدائرة التى تدور فتصبح صليبًا معقوفًا، وهو رمز هام عند الهنود الحمر، ولذا كان طريق الهندى فى الحياة يقع بين نقطة مركزية وفضاء لا حدود له، وينشئ أشياء ساكنة بمبدإ التوحيد الدائرى، كما يقوم بالحركة فى الأعمال بمبدإ الرباعية[١٣٦]، أى بالاتساق مع الفضائل الأصلية الأربع، وهى عنده الشجاعة والصبر والكرم والإخلاص. وتعنى هذه البنية العميقة فى حياة الهندى أن الإنسان الأحمر لا ينتوى أن يثبّت ذاته على هذه الأرض حيث إن كل شىء عرضة للتخثر والجمود حسب قوانين الثبات والكثافة، ويفسر ذلك نفور الهندى من المنازل خاصة ما بنى منها بالحجر. وكذلك غياب لغة مكتوبة قد يؤدى وجودها إلى تثبيت وخنق تيار الروح المقدس.

١٣٥ لا حاجة للقول بأن ذلك السلوك فى العبادة يفترض ميراثا عقليا لا يمكن أن تحل محله أية مبادرة فردية.

١٣٦ الدائرة رمز حركى أيضا فى علاقتها بالصليب.

والجوانب الحركية والسكونية فى الحضارة الأوروبية من ناحية أخرى مدنية وحضرية صرفة، وقد ثبتت فى المكان حيث تنتشر كميًا. أما الحضارة الهندية فترتكز على مفصل خارج المكان، وهو مركز مبدئى، وتوسعُه كيفى بالتالى، بمعنى أن حركته ترمز إلى ما لا حدود له، وليست كمية وتجارية تضع حدودًا للتوسع فى المكان. ولا بد من فهم أن المسيحية شأنها شأن أديان العالم القديم تقيم السماوى على المستوى الأرضى، فتبنى معابد وصوامع بمواد راسخة صلدة. أما الدين الهندى فهو يُدمج بين المكانى الأرضى وبين الحضرة السماوية، ولذلك كانت صومعة الهندى فى كل مكان، وتلك هى الغاية فى أن تبقى الأرض بعذريتها وقداستها كما كانت عندما صنعها الله تعالى، فلا يُمثِّل الدائم سبحانه إلا ما كان طاهرًا[١٣٧]. وليس الهندى 'وثنيا'

١٣٧ يفسر هذا المنظور 'الثورات البدوية' العظمى التى بدأت فى سهوب منغوليا بكثرة لا مثيل لها، والتى هبت تحطم المدن ومواقع 'التصلب' على ظهر البسيطة، ولا نقص فى البراهين التى تثبت أن هؤلاء الظافرين كانوا بصدد تنفيذ أمر ربانى. وعلى كلٍّ، لا يمكن إنكار أن الحضارة المادية الكمية للعالم الحديث تمثل قمة الجمود الحضرى، ولم يكن من شأن ذلك كله أن يوجد لولا النزعة الحضرية. والحق أنها تسحق البداوة سحقا، وسوف تنتهى إلى سحق ذاتها. ولنضف أن خاتم جنكيز خان مرسوم عليه صليب معقوف، فهو عنصر من عناصر فن الهنود الحمر. أما موقف الهنود الحمر من الطبيعة من ناحية ومن المدن من ناحية أخرى فقد وصف تاكيتوس ميولا تماثلها تماما فى ألمانيا القديمة، إذ كانوا يعتقدون أنه من المهانة أن يُقضى بحبسهم بين حوائط، وأن تتخذ الأرباب شكل الآدميين، ولكنهم يقدسون الغابات ويدعون بأسماء أربابهم، وهم السر الذى يستحق منهم التبجيل والمخافة. ومن المعلوم أن الجرمانيين لم يكن لديهم مدن ولم يكونوا يحتملون أن يلامس بيت بيتا آخر . وقد كتب أمونيوس مارشيلوس فى القرن الرابع أن الجرمانيين كانوا ينظرون إلى المدن الرومانية برعب، ويرون أنها سجون ومقابر، وقد هجروها بعد أن اجتاحوها.

بأى شكل كان، ولا يتصور لحظة واحدة أن الله تعالى فى العالم المنظور، ولكنه يعرف أن الدنيا بين يديه سبحانه بشكل غامض.

ومما قلناه توًّا يُمكن أن نفهم لماذا كان فن الهنود الحمر بدائيًا بسيطًا، فلغته متحلقة حول مركز، وهى مباشرة وجريئة كالهندى ذاته، وهو نمط إنسانى نبيل من أقوى الأنماط أصالة، وفنه كيفى وتلقائى، مختصر الرمزية دائم البكارة، ويعمل على خلق 'إطار' للإنسان، وذلك يُفسر روعة فن الرداء الهندى، وسدول ريش النسر على الرأس بجلال ملكى، تهف على ثيابه الأهداب، وتزينها رموز الشمس، وأحذيته المطرزة التى تبدو مصممة لكى تخفف من الشعور بالتثاقل والشكلية، وثياب النساء ذات بساطة بديعة. وهذا الفن الهندى من أقوى وسائل التعبير عن العبقرية الهندية.

وقد رأينا كيف كانت الطبيعة بما فيها من سماء ونجوم وآفاق ووحوش دعامة لازمة للتراث الهندى، مثلما كانت المعابد عند أديان أخرى[١٣٨]، ولذلك كانت كل المحددات التى فرضت على الطبيعة، بمنشآت اصطناعية راسخة تشاكل المحددات التى فُرضت على الإنسان ذاته ليصير عبدًا لتلك المنشآت، تعتبر عندهم من قبيل الزندقة أو حتى 'الوثنية'، وتحمل فى طياتها بذور موتها. وعندما نرى

١٣٨ وقد قال جوزيف إيبس براون إن الله سبحانه يسبغ علينا لطفه بأن يحفظ الطبيعة « إننا حفظة تراث الغليون، رغم أن الرجل الأبيض سحقنا بجميع الطرق، فلا زال فى نفوسنا ما نشكر عليه الروح الأعظم، فإن أعماله فى الطبيعة قد ظلت هى هى لم تتغير، تذكرنا على الدوام بالحضور الربانى».

الأمور من هذا المنظور فسوف ندرك كيف كان مصير الإنسان الهندى كارثيًا بالمعنى الكامل للكلمة، وقد تمخض عن موقف يائس بعد صدام قاتل بين مبدأين، وكان سحق أمة الهنود الحمر مأساويًا بقدر عمق طبيعة تلك الأمة النبيلة التى ناهضت 'الامتصاص assimilation'، فالهندى ينتصر أو يموت، وأساس هذين البديلين هو الذى يُضفى على مصير أمة الهنود الحمر عظمة واستشهادا[١٣٩]. ولم يكن الأمر أنهم كانوا الأضعف فحسب ولا كونهم قد خضعوا، ولكن لأنهم كانوا يمثلون نبالة وروحانية لا تأتلفان مع تجارية الرجل الأبيض[١٤٠]، ذلك أنهم تجسيد لصفة وفكرة ومبدإ، ولا يمكن

١٣٩ من الصعب القول أى السببين كان أبشع من الآخر، هل كان الغدر الذى وسم التوسع الأبيض نحو الغرب، أم كان المعاملة التى لقيها الهنود بعد الهزيمة، لقد بدأت محاولات كبت القادة الهنود لإخضاعهم للضبط الاجتماعى عندما جاء عميل إلى معتقل باين ريدج عام ١٨٧٩ ... وشرط قبول السكن وتربية المواشى فى حدود مزارع، ولم يكن يتصور كيف يتكيف الهندى بموقفه الجديد، إلا أنه كباقى أناس عصره شعر أيضا بضرورة التخلى عن كل العادات الهندية. وعندما تمسك الهنود بالإقامة فى مخيمات يحكمون فيها أنفسهم، أو يكفون عن التعاون مع السلطات، قطع عنهم التموين واستخدمت قوة الشرطة لقهرهم على التغير... وصدر بعد نسف الضوابط القومية والقادة الهنود قرار إدارى حرَّم الرقص الوطنى والاحتفالات والعادات الوثنية... وكان الأطفال يختفون عنوة لحشرهم فى مدارس الحكومة، وقُصت شعورهم وأُلقيت ملابسهم الهندية فى القمامة، وحُرِّم عليهم الحديث بلغتهم... والذين أصروا على التعلق بطرقهم القديمة أو هربوا من المدارس أودعوا السجون، كما سُجن أيضا من احتج من الآباء، وكان الأطفال يستمرون فى المدرسة أعواما طويلة حتى لا يتأثروا بأسرهم Gordon Macgregor, Wariors without Weapons, Chicago, Chicago University Press, 1975.

١٤٠ إن قابيل الذى قتل أخاه هابيل الراعى قد بنى لنفسه مدينة كما لو كانت نبوءة للحضارة الحديثة التى وصفت ذاتها كآلية عملاقة قاتلة بلا ضمير ولا مثل G. La Piana. وليست تلك الحضارة إنسانية ولا طبيعية ولا مسيحية Eric Gill. والحق أنها انحراف وشذوذ

أن يخونوا أنفسهم. ويمكن تعريف هذه الملحمة العظمى كصراع بين مدنية مادية وأخرى فروسية وروحية، وكذلك بين المدنية الحضرية بالمعنى الإنسانى والتبخيسى لهذا المصطلح بكل ما يعنى من تصنع وعبودية، ومملكة الطبيعة فى جلالها ونقائها وردائها الذى لا حدود له من الروح الربانية. ويستمد الهنود الحمر من فكرة الانتصار النهائى للطبيعة صبرهم الذى لا ينفد على أرزاء أمتهم، وهى الطبيعة التى يشعرون بأنهم يُجسدونها، وهى فى الآن ذاته ملاذهم، وحتمًا سوف تنتهى الأمور بانتصارها على ذلك العالم الاصطناعى الجاحد، فالطبيعة هى رداء الروح الأعظم، وهى نفَسُه ويده.

Rene Guenon وقد قيل إن قيم الحياة فى تراجع وئيد، ولم يبق إلا انتظار مسرحية المدنية دون أى من حقائقها A. N. Whitehead، ويمكن أن تترى الانتقادات من هذا النوع بلا نهاية، فالمدنية الحديثة وقد انفكت عن المبدإ يمكن أن تشبَّه بجثة بلا رأس، لا تعدو حركاتها الأخيرة تشنجات لا معنى لها، ونحن لا نتحدث عن الانتحار بل عن القتل
Ananda K. Koomaraswamy, Am I my Brother's Keeper? Freeport, New York, Books for Libraries Press, 1967 إننا نسميهم متوحشين لأن طرائقهم فى الحياة تختلف عن طرائقنا... فاحتياجاتهم الاصطناعية نادرة، وليس لديهم استعداد للتحسن بالحوار، وتبدو لهم طرائقنا المجهدة فى الحياة عبودية ومَذَلَّة، ويبدو لهم تعليمنا الذى نحترمه سطحيا بلا نفع
Bengamin Franklin, Remarks concerning the savages of North America, Dublin, printed for L. White, 1784

يعنى اصطلاح شاكتى أصوليًا طاقة المبدإ الأسمى فى حد ذاتها، أو فى مرتبة أنطولوجية مخصوصة، إذ إن المبدأ، أو لنقل النظام وراء الكونى، يتضمن درجات وصيغًا بموجب النسبية الكلية مايا التى تتردد أصداؤه فى طياتها.

ويعنى الاصطلاح ذاته فى الحياة الروحية الطاقة السماوية التى تتيح للإنسان أن يتواصل مع السماء بالشعائر المناسبة، على أسس منظومة تراثية بعينها. وتعين شاكتى الربانية الإنسان وتجتذبه إليها، فتعينه 'كأم' وتجتذبه 'كعذراء'، وتتنزل عليه معونتها من السماء، وترفعه جاذبيتها إليها. ويرقى ذلك إلى القول بأن شاكتى تمنحه ميلادًا ثانيًا، بوصفه فقيهًا حكيمًا فى باطنه من ناحية، وتتيح له لطفًا وتحررًا من ناحية أخرى.

وتمثل شاكتى فى المطلق جانب اللانهائية الذى يُناظر كلية القدرة، ومن ثم تتشكل مايا. واللانهائية هى 'الرضوان Ananda' الذى يتوحد فى آتما مع الوجود Sat أو 'القوة Power'[١٤١] ومع 'الوعى Chit' أو 'المعرفة jnana'. ويمكن القول أيضًا بأن قطب الرضوان

١٤١ وفى مرتبة الطبيعة، يمثل 'الوجود Being or Existence' 'القوة Power'، والكتلة تعنى الطاقة، والمادة تعنى القوة المحتملة أو الكامنة فى الوضع.

ينبثق من قطبي الوجود والوعى كما ينبثق الاتحاد union أو العمل experience من قطبي الذات والموضوع، ومنهما يتمخض التجلى الكلى حيث تكتسب مايا إمكاناتها وفعالياتها التى لا تُحصى.

ويمكن للمرء أن يتوقع بعض الاعتراضات فى هذا المقام، إذ يُمكن القول بأن مايا لا مسبب لها حيث إن براهما أو آتما لا يُمكن أن يكون سببًا لأى شىء، ولكن هذا التعالى المفارق لا يمنع مايا من أن تكون نتيجة للانهائية آتما، وإلا استحالت إلى مطلق ثانٍ. كما يُمكن الاعتراض على أن المبدأ الأسمى لا دور له، وأن الأوجه الثلاثة المذكورة لا يُمكن أن تشكله، ورغم أن هذا صحيح، إلا أنه ليس سوى تلاعب بالمفردات والألفاظ لأن أوجه آتما الثلاثة تمثل المطلق، ويحتوى كل منها على الوجهين الآخرين بشكل محتمل لا متمايز. وهنا نصل إلى الحدود التى تعجز فيها الكلمات عن التفصيل والوصف.

وقد ذكرنا أن شاكتى تساوى الطاقة، وربما لم يكن من قبيل التزيد أن نقول إن الطاقة الطبيعية تشتمل على قطبين أو وظيفتين بالضرورة، هما الانفجارية والجاذبية. وكل الصيغ الأخرى مثل دوران جسم حول محوره، أو طواف جسم حول آخر ما هى إلا نتاج وأثر الوظيفتين الجوهريتين، زد على ذلك أن كلا منهما تشتمل على ثلاث صيغ هى الاحتمالية والافتراضية والعملية، وهذه الصيغ تتعلق بالانفجارية بصورة أكبر من الجاذبية. ويمكن القول بالمثل إن مايا

’تتنفس‘ الوجود كله وليس العالم المحسوس فحسب، أو هى ’تنسجه‘ على الشاكلة نفسها ولكنها لا تعدو ’حجبا‘ متنوعة لآتما. وكل شىء فى حركة الكون الأكبر والكون الأصغر إما أن يكون انعكاسًا أو انجذابًا، ويُدْرَكُ كل من هذين المبدأين إما فى التجلى انعكاسًا أو فى العودة إلى الأصل انجذابًا. ويمثل الله عز وجل ’المركز‘ بموجب مطلقيته و’الغيب‘ بموجب لانهائيته، والعالم بدوره ’مركز‘ بموجب ’تثاقله‘، و’غيب‘ بموجب لا محدوديته.

وقد أشرنا إلى أن هناك ظاهرتين فى حركة الأجرام السماوية، وهما دوران جسم على محوره وطواف جسم حول آخر، والمحور رمز القلب والذات الباطنة أو آتما التى فى قلب العارف جيفآتما jivatma، والطواف رمز الوجود أو المبدإ المتعالى أو رمز آتما وإيشفارا فى حد ذاتيهما. وهكذا يُناظر محور الكوكب فى الجرم الأصغر قلب العقل المُلهَم، وتناظر الشمس فى الجرم الأكبر المبدأ الربانى. وليس بوسع هذا التشاكل إلا أن يُعبر عن السببية الأنطولوجية بموجب الرمز الباطنى المباشر، وما هو إلا امتداد ملموس لما يرمز إليه. والحركة تعنى الطاقة، وهى بالتالى شاكتى.

وتسمى شاكتى كونداليني، أى الحية النائمة الملتفة على ذاتها، باعتبار أنها القوة الكامنة المحتملة للتحرر، وتستيقظ فى الجرم الأصغر بمعونة شعائر يُوجا التانتارية. ويعنى ذلك من منظور طبيعة الأشياء، أو من منظور الروحانية الكلية، أن الطاقة الكونية تحررنا جزئيًا من

ثقل وجودنا، إلى جانب اللطف الذى تسبغه شاكتى علينا برحمتها الأمومية 'من الخارج'، وبدونها لن يكون هناك طريق. وعلى كلٍّ، فإن ماهاشاكتى أو باراشاكتى بمعنى 'الطاقة المنتجة الأسمى'، تساوى الوجه الأنثوى من براهما أو آتما. وهكذا ينبثق عن كوندالينى ربوبية تجعلها نظيرة لمايا الربانية المبدعة، لا مايا الأرضية الوهمية.

***

ويعلمنا التراث الهندوسى أن المبدأ الأنثوى الذى يتربع فى النطاق الربانى[١٤٢] على قمة التجليات الكونية يشمل ثالوثًا أنثويًا يُقابل الثالوث الذكرى براهما وشيفا وفيشنو ويشتمل هذا الثالوث الأنثوى على ساراسواتى Saraswati أى عبقرية الحكمة، و لاكشيمى Lakshimi أى الخير والجمال، و بارفاتى Parvati وهى من جانبها الصارم تتخذ إهاب دورجا Durga أو كالى Kali، وهى عبقرية العدالة والانتقام والتأديب الربانى[١٤٣]. ولكى نتفهم مغزى هذا السر، لا بد أن تكون البنية الأنطولوجية نصب أعيننا، وحدودها كما يلى.

إن كلية القدرة لا تقتصر على الرضوان والنعمة والخير السابغ فحسب، ولكنها تشتمل أيضًا على الفيض والإشعاع، وينتج عن الإشعاع تباعد وافتقار إلى المنبع، وكلما ابتعد الفيض والتجليات

١٤٢ هو ربانى لأنه 'سماوى' وليس 'أرضيا'، أو لِنقلْ إنه فيما وراء سامسارا و' عالم المهاجرة transmigration'، ولكنه منطوٍ فى عالم الخلق.

١٤٣ تشتمل بارفاتى على وجهين متناقضين، شأنها شأن شيفا Shiva الذى يمثل الزهد والجوانية فى الآن ذاته، وهو تناقض يكمن مفتاحه فى الميثولوجيا الدرافيدية Dravidian القديمة.

الكونية عن مصدرها الربانى خبا الإشعاع، وهنا يتدخل سر الشر، إذ يخو إشعاع النشأة الكونية إلى الانكسار فى نهاية هبوطه إلى عالم المادة، وهو ما يربو إلى أن يصير شيطانيًّا ويميل إلى تقمص قناع الرب واغتصاب دوره علا وتنزه. وحينئذ يأتى رد الفعل الربانى المنتقم شاكتى أو كالى 'الربة السوداء'[١٤٤]. ويتعين علينا هنا أن نتذكر مذهب الجونات الثلاث، وهى الميول الكونية التى تنبثق من الجوهر القابل براكريتى[١٤٥]، وأولاها ساتفا وهى الميل المستنير إلى التسامى، وثانيتها راجاس وهى الميل الأفقى النارى المتوسع، وثالثتها تاماس أى الميل إلى الغموض والهبوط. وتناظر شاكتى المروعة تاماس فى إهاب دورجا أو كالى، لا لأنها شر بذاتها فالغضب المقدس خير فى ذاته، ولكن لأنها رد الفعل الربانى على الشر، أو على شيطانية العالم، وهى على شاكلة قرينها شيفا الذى يُمثل عبقرية التحولات والدمار، أو هى بالحرى تشارك فى وظيفته بشكل كفء. ويمكن القول أيضًا بأن دورجا تُصرِّف مع شيفا أحوال ضمور وتلاشى الأشياء فى الزمن، فى حين تُصرِّف لاكشيمى أحوال حفظ ودوام الأشياء فى المكان.

ولو لخصنا ما سبق فسنقول إن المبدأ يعكس ذاته فى مايا فى سياق

١٤٤ دانت لها بعض الحضارات القديمة فى شكل مذاهب دموية حتى يرضوها، أو لكى يهدئوا من انتقامها المحتمل.

١٤٥ هى شاكتى بيروشا، أو العقل الربانى المبدع، وبيروشا وبراكرتى هما قطبا إيشفارا، الوجود الخالق والكاشف والحَكَم، أى وجه الرب الموصوف.

التباعد نحو إنشاء الكون حتى يتبدى على 'غير ما هو عليه'. ومن هنا تأتى إمكانية الشر فى العالم مما يستلزم تدخل شاكتى المروعة كنتيجة محتومة، والأمر كذلك لأن كلية الإمكان لا تستثنى الكفر الظاهر بواجب الوجود جل جلاله.

ولاكشيمى بدهيًا هى ربة الجمال والسعادة، وماهالاكشيمى أى لاكشيمى الأسمى هى ينبوع كل بركة، وتحض فيشنو على غفران خطايا الناس لضعفهم كما تشهد المقولة التالية إن فيشنو يقضى بالعدل كأب، ولاكشيمى تغفر بالرحمة كأم[١٤٦]. ويرى الأدفايتيون أن الإنسان لا يُمكن أن يتعالى على إغراء مايا الكونية إلا بلطف ماهاشاكتى حتى ينعم برحمة الواحد الذى لا ثانى له[١٤٧].

ومن الواضح أن الشاكتية لها مغزى عالمى، فقد كانت عند الهندوس ما كانت إيزيس عند قدماء المصريين، وقد سجل أبوليوس هذا الدعاء المصرى "حقًا، أنت المقدسة الخالدة التى تخلص البشر، تبادرين دائمًا لخلاص الفانين من ابتلائهم بطلاوة حب الأم

١٤٦ قال شانكاراشاريا «أتوسل إليك يا لاكشيمى أن تنظرى إلىَّ فى طوافك بعين لطفك، وسوف تكفينى نظرتك بفيض فضلك يا أمى الرحيمة». ولنضف أن عبادة شاكتى قد بدأت على يد شانكارا فى أديرته، وهو ما يجعلها أحق بالإعجاب، من حيث إن أدفايتا فيدانتا تبدأ بالمحو، فى حين أن مذهب شاكتى يبدأ بالتضرع.

١٤٧ لنتذكر هنا شاكتى باعتبارها داكينى dakini، والداكينيات تمثلن كل الأوجه الممكنة لشاكتى، بدءًا من الأوجه الفردوسية حتى الأوجه الجهنمية، وترقصن متجردات على الدوام، وقد تكنَّ خبيثات دمويات أو ملائكيات رحيمات، وداكينى الأسمى تناظر بودهى بمعنى 'الاستنارة' التى لا بد أن يتوحد معها المؤمن بقلبه حتى يفلت من عجلة الوجود.

الرءوم . وقد كُتب على محراب إيزيس فى روما إنك أنت يا إيزيس خلاص العابدين".

***

وقد كان هناك أسباب واضحة لوجود علاقة معينة بين فكرتى شاكتى والتنتارية، ولكن من المهم التأكيد أن التنتارية ليست استغراقًا فى الشهوانية، فقد كان لها مطالب لا يُمكن بها إلا أن تصبح طريقًا روحيًا. فهى تسلم بالشفافية الميتافيزيقية للظواهر، وما انبنى عليها من إحساس بالمثالات الربانية الأولى، وتحقق على أساسها التكامل بين الطبيعى والمعيارى، أى مشروعية اللذات الحسية فى الطريق إلى المثالات والخير الأسمى. وتعمل جوهريًّا بالجمال الموضوعى، والمسرة الذاتية، وجمال الشكل والصوت والمعنى، ومتعة العبير والمذاق والملمس، فالاستمتاع حتى برشفة ماء يُمكن أن يكون ذكرًا لتشاكلات كونية وسماوية، وهو ما يصل إلى القول بأن الحرمان ليس الطريق الوحيد إلى القيم الروحية رغم أنف نشطاء القصر على الزهد. ونقول مرة أخرى إن اندماج المسرة فى الروحانية ليس شهوانية ولا يُمكن أن يكون كذلك، فاستبطان تجربة الجمال رهن بنبل النفس، وليس ذلك أمرًا هينًا. ثم إن ممارسة المسرات الحسية تتطلب ضبط النفس أى الوعى الذى لا يسمح بأى تزيد. وهكذا تتشاكل المحددات الأخلاقية فى تجربة الجمال مع طبيعة النفس، فتجربة الجمال حق للنفس الجميلة فى حين تعمل المحددات الأخلاقية فى الشهية المعتادة إلى الطعام والشراب مثلا على عكس طبيعة النفس،

إذ لا يُمكن للمرء الاستمتاع بشكل مشروع إلا إذا عرف معنى التضحية والتجرد. وليس هناك طريق روحى يخرج عن الحقيقة والفضيلة أيًّا كانت المظاهر من وجهة نظر الأخلاقيات والمواضعات الشكلية. ولكن ما نؤكد عليه هنا هو أن المنظور التنتارى أو الشاكتى ليس قائمًا على مواضعات تفرضها براجماتية اجتماعية بعينها، بل يقوم ببساطة على طبيعة الأمور فحسب. وهى طبيعة تنبع من الجوهر الربانى ولا تتجلى إلا لمن عرف كيف ينظر إلى الأمور بعين الإنسان الأولانى متلمسًا للبعد الربانى فيها[١٤٨].

ولا بد من إيضاح بعض الأمور عن التنتارية أو الشاكتية عند هذه المرحلة فى سياقنا، فالفكرة الأصولية التى لا مسئولية عليها فى أى انحراف نشأ بعدها هى أن الأعمال القائمة على الاستبطان فحسب هى الكاملة، وليس الأعمال البرانية التى لا تستطيع الانفصال عن ظاهريتها التى مهما حملت من خير فإنها لا تحمل إلا مظاهره فحسب. ومن هنا جاء الاختيار بين 'الظهور والبطون' وبين 'الخير والشر'، إلا أنه لا يكفى أن يكون العمل قائمًا على الاستبطان فحسب ولكنه لا بد أن يقوم أيضًا على ابتغاء المطلق موضوعيًّا والتحرر من

١٤٨ تسمح لنا البدائلية المسيحية بين 'الجسد' و'الروح' أن نتذكر أن الجسدانية ليست شرا بذاتها رغم الشين النسبى الذى حاق بالإنسان فى 'سقوطه'، وقد لاحظ الثيوزوفى أوتينجر ومن بعده شيلينج أن القبالة العبرية ترى أن الحال الجسدانية للإنسان هى نقطة النهاية فى تفكر الرب، وهى الكمال إذن وليست النقص، بناءً على أن الوصية العاشرة تجلٍّ لأقنوم أنثوى هو 'ميدين Maiden'، وهو وجه من أوجه ماهاشاكتى مثل شيخيناه schekhina فى اليهودية وهى الحضور الربانى.

الدوافع الأنانية ذاتيًا، ولا بد أن يجمع بين التعالى والبطون، ففى البطون الكامل فى أعماق القلب حيث ملكوت الله يتعالى الموضوع والذات كلاهما على المخلوق وبالتالى على العالم والذات الإنسانية. وذلك يُعيننا على فهم عبارات صوفية مثل الحديث الشريف "الدُّنيا ملعونَةٌ ملعونٌ ما فيها إلاَّ ذكر الله وما والاَه وعالمٌ أو مُتعلِّما"، أو مقولة أخرى من أقوال العارفين "حسنات الأبرار سيئات المقربين". ولذا كان الصوفيون لا يقدرون الشعائر الدينية التى تؤدى بغرض النجاة فحسب، ولكنهم يُبجلون الأعمال التى تتسق مع الوعى الذى لا ينحاز إلا للحقيقة الصرفة. وليست الشعائر فى هذا السياق إلا عوامل مساعدة، إلا أنها على الحقيقة ضرورية لازمة[١٤٩]. وعلى كلٍّ، فإننا نفهم المغزى الذى تقصده العقيدة الإسلامية حين تقول إن الأنبياء معفون من الخطيئة العرضية 'الظاهرية'. ويخطر لنا فى هذا المقام داود وسليمان ومحمد عليهم الصلاة والسلام.

وكل ما سبق من اعتبارات لا يعنى أن الزهد ليس طريقًا كامل الصلاحية، ولكن ما يلزم فهمه من منظور الحق الكلى، هو أن الزهد ليس الطريق الوحيد الممكن، كما يجوز أن يندمج طريق

١٤٩ ليس هناك ما هو أكثر عبثا من توكيد أن السعى إلى خلاص النفس نوع من الأنانية، فواجب الإنسان الأول هو أن يسعى لخلاصه، ولكن ذلك من منظور التعقل الميتافيزيقى المُلهَم يعتبر محدودية بالمدى الذى يصبح فيه قصريا. وقد أراد فيفيكاندا أن يقصر المرء ذاته على خلاص الآخرين، وهذا كلام لا يصلح، فمن يخلِّص نفسه فحسب هو من يقدر على خلاص الآخرين، وخلاص الآخرين هو أن يعلمهم كيف يخلصون أنفسهم.

’التجرد‘ أو المحو مع طريق ’التماهى‘ أو التسامى. وقد نستقى من المنظور ذاته طبوغرافية رمزية فى الروحانية الهندوسية، فقد كان شانكارا زاهدًا بلا ضيق أفق، ويعبر عن نفسه بهذا الدعاء أيتها الأم، نضرع إليك أن نتحرر من أحزاننا، بأن نرضع من لبنك كما رضع ابناك سكاندا وجانيشا، والأول رب الحرب، والثانى رب المعرفة. ويعنى ذلك أن ماهاشاكتى تمنح الغذاء الروحى للكشاطريا كما تمنحه للبراهمة[١٥٠].

وفيما يتعلق بسر الاستبطان، فربما كان من المناسب أن نقول كلمة عن قوة مانترا، وهى الكلمة فى جوهرها ’غير المخلوق‘، أى إنها بدهيًّا باطنة و’قلبية‘ واستبطانية من منظور الأنا الظاهرى. فمانترا هى الوحى البديل للصوت الأولانى، تطهِّر وتخلِّص، وهى تجلٍّ لقوة الاتحاد بشاكتى.

***

ويتجلى مبدأ شاكتى فى البوذية الشمالية فى الربة كوان ين Kwan Yin والربة تارا Tara[١٥١]، وهى كانون Kannon فى البوذية اليابانية، وهى

١٥٠ هذا الاقتباس من تسبيح بعنوان فيض بهاء الرب Saundarya Lahari، ومن مقتطفاته " ياراية انتصار شيفا ملك الجبل! لم يخامرنا شك فى أن نهديك ياقوتتان مترعتان برحيق الخلود! ... ياابنة الجبل! فريدة أنت ولا وصف لسرتك التى هى مثل الدوامة على صفحة الجانج ... وهى كهف نار كاما ديفا التى لا تخمد، وهو رب الحب الذى يطلق سهاما من الورود". وتحتوى سريماد باجافاتام Srimad Bagavatam على رمزية مشابهة عن جسد فيشنو.

١٥١ نحن نستخدم كلمة ’ربة‘ على سبيل الرمز والمقاربة، إذ إن البوذية تستبعد فكرة الرب الموصوف، أما بوديساتفا عندهم فهى تناظر مفهوم كبير الملائكة، كما تناظر عظماء القديسين

سليلة بوديساتفا أفالوكيتشفارا وهو العقل الأسمى للرحمة، وهذه الصفة أو الوظيفة تفسر أنثوية الأقانيم، أما عن تارا، فهى مشتقة من براجناباراميتا، أى 'الحكمة المتعالية'، وتعرف أيضًا بعنوان 'قاطعة الماس'، أو 'سوترا الماسة'، وهى أم كافة البوذات و المخلِّصين، أى شاكتى. وقد وُصِفَت مريم البتول عليها السلام بأنها أم كل الأنبياء، ناهيك عن صفة أم الرب، وهى صفة تحمل معنًى دورانيًّا ورمزيًّا إلى حد كبير.

والمثال الأخير عن مريم عليها السلام يُبين أن تلك الوظيفة الربانية يُمكن أن تسند إلى أنثى إنسانية صارت ربانية. والأمثلة الأخرى فى العالم الهندوسى، هى سيتا Sita و رادا Rada، وأحيانًا ما يجرى ذكرهما مع راما وكريشنا، حتى إن اسميهما ظهرا فى صورة سيتارام وراداكريشنا. ولا بد من ذكر الشخصية الملكية العظيمة مايا فى سياق الحديث عن البوذية، فهى أم بوذا، وقد قال عنها أشفاجوشا فى سفر بودهاكاريتا ... وكان للملك شاكيا قرينة تسمى مايا، كما لو كانت قد نُزهت عن عالم الوهم، وكان يشع منها بهاء فى جلال نور الشمس، وكانت ملكة تسمو على كل ملكات الأرض مجتمعات، وكانت أمًّا لشعبها، وكانت أعظم ربات الأرض، ولكنها عندما تأملت البهاء الفائق لمولودها... لم تستطع الملكة مايا احتمال البهجة التى شعرت بها، ولكى لا تموت من شدة السعادة، فقد صعدت

الذين يخلصون النفوس، ثم يلتحقون بالسكينة السماوية.

إلى السماء. وهكذا كان لأم بوذا رسالة ذات وجهين، مثل أم عيسى عليهما السلام، وجهها الأول هو طبيعتها الخاصة والثانى هو طفلها، وكانت المعجزتان هما الصعود إلى السماء وقوة الخلاص، والرسالة الأولى من حيث الطبيعة كانت مركبة وأزلية كغيث من بركات لا ينقطع، وكانت الثانية فريدة وتاريخية تمثل فى الأمومة المنبثقة عن الرحمة الربانية[١٥٢]. وقد يطرأ السؤال عما إذا كانت التشخصات الإنسانية لشاكتى موجودة فى كل دين، وذلك لا يُمكن إثباته إلا من جوانب التجليات الثانوية، وليس من جوانب التجليات الأسمى التى ذكرناها توًّا. وأحد أمثلة التجليات الثانوية فى العالم المسيحى هى القديسة مريم المجدلية التى جمعت بين مبدأى حواء ومريم عليهما السلام، وهو ما يعنى بعدًا أسراريًّا كونيًّا، كما أن عزلتها كانت خصيصة روحية، وكذلك تجردها ورفع الملائكة لها عن الأرض.

ويضفى القرآن فى الإسلام جلالا ساميًا على مريم عليها السلام، كما يخو الشيعة إلى إضفاء الخصائص ذاتها على فاطمة رضى الله عنها، وهى أم آل البيت أجمعين لأسباب تتعلق بعقيدة الخلاص. وليس هناك ما يُدهش فى عزوف الإسلام عن ذكر حالة من 'الربوبية البشرية' بموجب منظوره التوحيدى الصارم، إلا أنه قد يُشير إلى ذلك بشكل ضمنى غير مباشر.

١٥٢ نصادف فى بوذية ماهايانا أيضا الأميرتين 'تارا البيضاء' و'تارا الخضراء'، وقد تزوجتا من الملك الذى نشر البوذية فى التبت، والأميرتان تجسدان صيغتين عكسيتين متكاملتين من الرحمات الربانية.

***

ويقول القرآن الكريم أن اسم ’الله‘ واسم ’الرحمن‘ سواء، قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى... الإسراء ١١٠ واسم ’الرحيم‘ امتداد بشكل ما لاسم ’الرحمن‘ من منظور المخلوق. وبهذا المعنى يُعلمنا الإسلام أن الله رحمن جوهريًّا، ورحيم على خلقه، وشاكتى الأسمى فى الإسلام وظيفيًّا هى الرحمة، فالرحمة هى الخير والجمال والرضوان الربانى[١٥٣].

وهناك أيضًا أشكال مخصوصة من شاكتى، مثل مفهوم ’السكينة‘ أو ’الجمال‘ أو ’البركة‘ أو ’نور القداسة‘، وكلها تتضمن صورًا للوظيفة للأنثوية الربانية، والنعمة المخلِّصة فى شاكتى.

ويمكن القول من وجه مختلف تماما بأن منظور الشاكتية موجود فى الإسلام فى ظاهرة الترغيب فى الزواج الذى يضع الإسلام على النقيض من المنظور المسيحى التبتلى الزاهد[١٥٤]. وذلك يُقربه من الشاكتية والتنتارية فى العلاقة المطروحة هنا[١٥٥]. ويقول الحديث الشريف "من رزقه الله امرأة صالحة فقد أعانه على شطر دينه، فليتق الله فى الشطر الباقى"، وهذا يعنى بالتشاكل أن شاكتى امتداد

١٥٣ سنلاحظ فى اللغة العربية وكذلك فى العبرية، أن كلمة ’رحمة‘ مشتقة من جذر ’ر ح م‘، وهو ما يؤيد أن الرحمة هى العنصر الأنثوى الربانى، أى ماهاشاكتى.

١٥٤ يتجلى ذلك بشكل تناقضى فى حجاب النساء الذى يرمز إلى سر القدسية.

١٥٥ لا يعنى ذلك أن المسيحية لا تتضمن بعدا شبيها بالتنتارية ألا وهو الفروسية التى اتسمت بثقافة ’السيدة lady‘، كما أنها ظاهرة فى التبجيل الفائق للعذراء عليها السلام.

للبدإ الربانى، كما أن مايا امتداد لآتما. ويقول ابن عربى إن إدراك حقيقة النساء يعنى إدراك حقيقة النفس، فالحديث الشريف يقول "من عرف نفسه فقد عرف ربه". ولا مراء فى أن النفس الإنسانية واحدة لكن القطبية الجنسية تقسمها إلى حد ما، ومعرفة المطلق تستلزم كلية النفس الأولانية، وتوحُّد الجنسين من حيث المبدأ هو الدعامة الطبيعية المباشرة، ذلك بالرغم من أن تلك الكلية يُمكن تحققها بعيدًا عن المنظور الجنسى، ففى كل من الجنسين يكمن الجنس الآخر بشكل احتمالى، فالنفس الإنسانية واحدة.

ويرى ابن عربى أن 'هى' اسم ربانى مثله مثل 'هو'، ولكن ذلك لا يستتبع أن كلمة 'هو' مقصورة على مفهوم الذكورة، فقول 'هو' يتضمن قول 'هى'. والحق أن كلمة 'ذات' العربية مؤنثة، وتستطيع التعبير عن الجانب الأسمى من الأنوثة، واستطرادًا لهذه الطريقة فى النظر إلى الأمور، وهى طريقة الشاكتية الهندوسية، تكون الأنوثة هى ما يتجاوز الشكليات وهى المحدودية وهى الظاهرية، وترادف أسرارية عدم التحدد وعدم التقيد، وتثير الرُّوحَ الذى يُحْيِي قياسًا إلى "الحَرْف الذى يَقْتُلُ". وذلك للقول بأن الأنوثة بالمعنى الأسمى تتضمن قوة باطنية فياضة ومتحررة من تصلّب الظهور البرانى وعقمه. ويمكن للمرء أن يُقابل عاطفية الأنوثة بعقلانية الذكورة من ناحية بشكل إجمالى دون إهمال نسبية الأمور، ويقابل من ناحية أخرى بين بصيرة النساء ومعقولية الرجال. وتلك الموهبة البصيرية

عند النساء المتميزات تبرز ظاهرة الميل الأسرارى فى العنصر الأنثوى، وبهذا المعنى تتبدى 'الحقيقة'، وهى المعرفة الجوانية، فى مظهر أنثوى[١٥٦].

وقد قال الرسول عليه الصلاة والسلام عن نفسه فيما معناه "إن الشريعة هى ما أقول، والطريقة هى ما أعمل، والحقيقة هى ما أكون". والعنصر الثالث هو الكينونة أو الوجود الذى يتعالى على 'التفكير' الذى يُمثله العنصر الذكورى، والذى يُمكن أن يُفهم كمرتبة 'قمرية'. والمرأة باب للسعادة لا بفلسفتها ولكن بوجودها. والهلال يبدو كما لو كان 'متعطشا' للنعمة التى هى شمسية، لذا كانت أنثوية النعمة الروحية تفسيرًا لكون الميتافيزيقا فى أيدى الرجال بشكل طبيعى[١٥٧]. ولكن هناك ما هو أبعد من ذلك، فالشخصية الأنثوية التى نميزها فى الحكمة منبثقة من واقع أن المعرفة بالله تعالى تتلازم مع حبه سبحانه، وهو يعنى الفضائل بمدى إخلاصها، وهى بمثابة معيار للمعرفة، ولذلك تماهت شاكتى مع المحبة والعرفان والحقيقة.

وقد بلور ابن عربى فى فصوص الحكم مذهبًا قريبًا من الشاكتية

١٥٦ وتظهر أصداء لتلك المسألة فى العهد القديم، خاصة فى كتاب حكمة سليمان وسفر الجامعة، وهو أمر لا يخلو من المعنى من منظور القباليين على الأقل.

١٥٧ ونجد فى اللغة الألمانية والعربية أن كلمة شمس die Sonne مؤنثة، وكلمة قمر der Mond مذكرة، وهو ما يوحى بفكرة الأمومية matriarchy، ومشيخة المرأة، والعرافة، والشاكتية. وقد أشار تاكيتوس Tacitus إلى الاحترام الذى يكنه الألمان للمرأة، ولنتذكر هنا الوظيفة الرضوانية للفالكيرات Valkyries، وكذلك العبارة شبه التنتارية لجوته إن الأنثى الخالدة تجتذبنا إلى الأعالى .

والتنتارية فى 'الفص المحمدى' عندما انطلق من الحديث النبوى عن الأمور الثلاثة التى حببها الله سبحانه إلى الرسول عليه الصلاة والسلام. وهذه الرمزية تشير إلى أن المرأة تحتل الوسط فيما يستحق الحب[١٥٨]، وما هو غيرها محبوب بشكل طبيعى يحتل الهامش مثل 'الطيب'. أما 'الصلاة' فهى العنصر الجوهرى الذى يُضفى المعنى على كل شىء بصفتها الصلة مع الخير الأسمى. وعند ابن عربى أن الرجل يُحب المرأة كما يُحب الله سبحانه الإنسان، فالكل يُحب كل جزء منه، والمثال يُحب صورته، ويعنى ذلك ميتافيزيقيًّا وأسراريًّا حركة من المخلوق إلى الخالق عز وجل، ومن المرأة إلى الرجل. وقول 'الحب' يعنى إرادة الاتحاد، والاتحاد هو العلاقة المتبادلة سواء أكانت بين الجنسين أم بين الإنسان والله عز وجل.

وحب الرجل للمرأة شوق إلى اللانهائى، لذا كان عليه أن يتعلم كيف يُحب بوعى بأن يستبطن غاية حبه ويتسامى بها، كما أن حب المرأة للرجل شوق إلى المطلق بكل ما فيه من فرضيات لا شخصية.

***

وفى روحانية الهنود الحمر فى القارة الأمريكية وهى امتداد للشامانية المنغولية نجد تمثيلا كاملا لشاكتى فى بقرة الثور الأبيض بتى سان

١٥٨ إن الله سبحانه بذاته أو 'الحضرة' الربانية، هى غاية الحب والشوق الصوفى، ولنتذكر من ديوان الشيخ أحمد العلاوى رضى الله عنه إذ يقول ما معناه اقتربت من حى ليلى، أى حضرة الذات، فأخذتنى وملكتنى ووسمتنى بسماها . واسم ليلى من 'الليل' الذى لا شكل له، ويذكرنا ذلك بسواد بارفاتى، والعذراء السوداء فى الفن المسيحى، وكذلك اللقاء الذى كان بين المسيح عليه السلام ونيقوديموس.

وين فى تجسدها الأرضى، والتى جاءت بغليون السلام كالوميت إلى قبيلة هنود لاكوتا[159]. وهى ووهبى من حيث جوهرها الربانى وتناظر لاكشيمى، وقد ظهرت على الأرض منذ بضعة قرون لا يعلم أحد تاريخها ولا موضعها على وجه التحديد، ترتدى رداء أبيض أو أحمر أو كانت متجردة فى رواية أخرى، ويرمز اللون الأبيض والتجرد إلى الحياة والنجاح والسعادة. وهى فى كل حالاتها الربة ووهبى التى ترفع دخان غليون السلام إلى السماء فى سحابة تحمل قرابين الإنسان وصلواته، وطباق غليون كالوميت مصنوع من مكونات ترمز إلى عناصر الكون، فصلاة الفرد لا بد أن تكون هى صلاة الجماعة بل صلاة العالم بأجمعه.

وشعيرة الكالوميت توحى برمزية دخان الأضاحى التى ترتفع من المذابح، فكل الدخان الشعائرى دعامة لصلوات البركة التى تتصاعد إلى شاكى الرحيمة، وكذلك دخان البخور الذى يحمل الدعاء إلى السماء. وعند هنود أمريكا أن دخان البخور له وظيفة تطهيرية، ويطهرون به كل ما يُستخدم فى الشعائر بما فيه الجسد الإنسانى قبل القيام بالشعائر مثل رقصة الشمس، والدخان هو مادة القُدَّاس التى تستخدمها حوريات السماء، والبخور بمثابة الحجاب الذى يحجب ويكشف فى الآن ذاته عن الجسد الخفى للربة.

159 لا شك أن المرء يصادف عقائد مشاكلة عند قبائل الهنود الحمر الأخرى، إلا أن الرمزية العامة لها الأولوية على 'أسطورة' بعينها.

والدخان صورة للنَفَس، فلو كان دخان الشعائر مقدسًا فنَفَسُ الإنسان أيضًا مقدس بموجب أنه أداة ذكر الله سبحانه. وهناك أيضًا علاقة بين الدخان والعطر، فيندمجان معًا فى رمزية البخور. ويناظر العطر عند الهنود الحمر ما يعرف عندنا بالبركة، وما هى إلا أريج السماء الروحى الذى يتضوع من الأولياء والأشياء المقدسة، وكذلك من كل ما يرضى عنه الله سبحانه من فضائل.

ويحب الإنسان الزهور لجمالها وعطرها، وترتبط كلتا الصفتين بالأنثوية وبالتالى بشاكتى، فالجمال يشرح القلب ويضفى عليه السكينة، والعطر يدفع المرء إلى التنفس العميق، ويوحى بنقاء الهواء ولا محدوديته، أو هو 'انشراح الصدر' فى أسرارية الصوفية.

***

ويرى الهندوس تجليًا لشاكتى فى كل امرأة فاضلة جميلة، ولو أمكن القول إن الفضيلة جمال أخلاقى لأمكن القول أيضًا بأن جمال الجسد فضيلة طبيعية، وثواب هذه الفضيلة راجع إلى خالقها، ولن يرجع إلى من اتصف بها إلا لو كان يستحقها بموجب فضيلته الأخلاقية والروحية، وذلك للقول بأن الجمال والفضيلة من الله سبحانه، وأن مغزاهما رهن بسلوك المخلوق.

وتفترض فضيلة شاكتى فى المرأة وجود فضيلة ديفا فى الرجل، فالرجل بطبيعته مبدع ومعلم، ما لم يكن منحرفا، ولكنه يُحافظ حتى فى انحرافه على ظلال من مؤهلاته الطبيعية. ثم إن كل جنس منهما

يشترك، أو هو يستطيع أن يشترك، فى صفات الجنس الآخر[١٦٠]. فالصفات الإنسانية واحدة ولها الأولوية على الصفات الحيوية للجنس، ذلك دون أن تطغى صفات جنس على آخر من حيث الحقوق والواجبات.

وتبين صفات ديفا وشاكتى أن الإنسان بطبيعته شعيرة ربانية، وليس له فى ذلك خيار بأكثر من اختياره ألا يكون إنسانًا عاقلا. ورسالة الإنسان أن يعرف سبب وجوده وغايته، ألا وهو أنه انعكاس لله تقدس وتعالى، أى جسر يربط الأرض بالسماء، أو وجهة نظر يرى الله سبحانه فيها ذاته العلية فى غيره جل وعلا، حتى لو كان ذلك الغير فى نهاية مطافه لا يملك إلا أن يكون ذاته، فالله تقدس وتعالى لا يُعرف إلا بذاته.

١٦٠ ويتجلى ذلك المبدأ الشكلى فى الرمز الأصولى الصينى ين يانج، والذى يعبر فى كل تطبيقاته عن تبادلية الصفات التكاملية.{

ليست مايا هى 'الوهم الكلى' فحسب، ولكنها أيضًا 'ملهاة ربانية'، وهى 'تجلى الله سبحانه بذاته لذاته'[١٦١] كما يقول الصوفية[١٦٢]. ويمكن أن نشبّه مايا بنسيج حجاب سحرى، يحجب سداه وتكشف لحمته، وهى وسيط لا يكاد يُفهَم بين المتناهى واللامتناهى من وجهة نظرنا كمخلوقات على الأقل[١٦٣]، ولذا كان بها كل ألوان الغموض التى تناسب طبيعتها الكونية والربانية معًا.

وإذا كانت النظرة الفيدانتية لا تبارى par excellence ميتافيزيقيًّا فى طرحها الحقائق الجوهرية، إلا أن النظرة الصوفية أبلغ فى نقطة واحدة، ألا وهى 'لماذا' أو 'كيف' تنعكس 'الملهاة الربانية' على الدنيا. ويصرح الهندوس أن مايا لا تفسير لها. أما المسلمون فيصرون على أنها 'غاية ربانية' فى الخلق، اهتداءً بالحديث القدسى كنت كنزًا مخفيًّا، وأردت أن أُعرَف[١٦٤]، فخلقت الخلق، فبى عرفونى. فالعالم 'بُعد' من أبعاد اللانهائية الربانية لو جاز التعبير، أى إن 'الظهور'

١٦١ ينطوى اسم 'الله' تعالى فى الأديان السامية الثلاثة على كل ما تعلق بالمبدإ، بلا قصر من أى نوع كان، رغم أن صياغاته الظاهرية تنظر إلى الجانب الأنطولوجى وحده.

١٦٢ سبقت تعبيرات من هذا النوع عند ابن عربى فى رسالته 'كتاب الأحدية' «وأرسل سبحانه علمه بذاته من ذاته إلى ذاته...» .

١٦٣ فمن وجهة نظرِ الحق لا شىء يخرج عن حدود اللانهائية.

١٦٤ يعنى كذلك 'أَردت أن أُعرِفَ' صيغة بعينها من صيغ النسبية. وتقرأ بفتح أول وثانى همزة وكسر الراء الأخيرة.

إن لم يكن من الصفات الحسنى لما عرفنا الله عز وجل، فهو وحده القادر على تجسيد الحقيقة فى العدم[١٦٥]. والحق أن كل الصفات الربانية المتقابلة مثل 'الظاهر والباطن' و'العدل والرحيم' و'الغفور والمنتقم'،[١٦٦] جميعًا تنتمى إلى نطاق مايا، وإلا ما كان بينها تقابل، ولكن كل منها يُعبر عن سر جوهر الذات العلية، فكل الجوانب الربانية ظاهرة وباطنة تتواصل معًا بفضل وحدة الجوهر.

ولو كان العالم واجب الوجود بفضل اللانهائية الربانية فإن وجوب وجود الأقنوم الخالق سبحانه قد سبق وجوب وجود العالم. ولا مجال للخلط هنا بين كمال الوجوب ونواقص الضرورة، ولا بين الحرية والتعسف. وتناظر علاقة العالم بالأقنوم الخالق علاقة الأقنوم نفسه بالذات العلية فيما وراء الوجود، مع اعتبار التعديلات اللازمة. ولا تشتمل مايا على التجلى الكلى فحسب، فهى مقدرة سلفًا فى المبدإ الربانى أردت أن أُعرَف، ومن ثم تتدانى فى انبثاق لانهائيتها الباطنة نحو الاحتمال أولا ثم نحو الظهور الكونى[١٦٧].

١٦٥ يبدو هذا التعبير عبثيا مجافيا للمنطق، لكن وظيفته فى التعقل المُلهَم ونطاقه الميتافيزيقى ليسا بعيدين عمن ألف قراءة أعمال الكاتب.

١٦٦ لا ينطبق ذلك على الصفات البسيطة التى لا تقابل فيها مثل 'الأحد' و'القدوس' و'الحكيم' و'الجميل' و'المُنعم'، فهذه الصفات تتعلق بالجوهر، وما ينتمى إلى مايا ليس إلا طريقتنا فى التعبير الذى يفصلها عنه، فالحكمة تشتمل على القدوسية والعكس، فى حين أن الصفات المتقابلة مثل 'العدل' و'الرحمة' لا اختزال لها ولا تحول يعتريها.

١٦٧ يمكن القول بلغة مسيحية وإن لم تكن بالضرورة لاهوتية أن الله تعالى شاء أن يتجلى فى الابن حتى يمكن للابن أن يكون إنسانا كاملا.

وسوف تفقد العلاقة بين 'الله والإنسان' أو بين 'الخالق والمخلوق' أو بين 'المبدأ والتجلى' معناها ما لم تكن مقدرة سلفا فى الربوبية بغض النظر عن مسألة الخلق.

والقول بأن مايا 'لا تفسير لها' لا يعنى أن هناك معضلة لا حل لها، لكن المعضلة الوحيدة التى لا يملك الإنسان لها حلا هى 'لماذا' شاء المبدأ الأسمى آتما أن تكون مايا، وهى لا حل لها لأنها عبثية، حيث إن المطلق لا يُمكن تفسيره بأى أمر نسبى يُشَبِّهُهُ بالإنسان، فالمطلق إما أن يكون فى نظر الناس عصيًا على الفهم، أو خفيًا لشدة ظهوره وجلائه فى آياته التى تشهد له. ومن ناحية أخرى فإن التساؤل عن 'لماذا كانت مايا؟' لا يخلو من معنى، بشرط أن تكون السببية الصرف هى الدافع من ورائه، وليست محاولات إنسانية للتشبه بالله تنزه وتعالى، فالنسبية لها حق كافٍ فى الوجود كنتيجة للمطلق ولا تُفهم بالتالى إلا لو أرجعناها إليه. ورغم أننا قد نفهم السبب الذى يجعل المُطلق يُوجد النسبية إلا أن هناك فى النسبية ما يفلت من إحساسنا بالسببية، وهذا ما يدفعنا للبحث عن الغاية فى حدوث مصادفة أو أخرى أو التساؤل'لماذا' حدثت؟ ونحن نفهم نظرية الاحتمالات ولكن تظل التوفيقات والاختيارات والتزامنات التى تحدث فى كل إمكانية أمرًا مبهمًا بالنسبة لنا، فالغموض يحوط الأمور بالمدى الذى تنتمى به إلى النسبية، ولو كان هناك ما يُمكن أن يُسمى 'نسبية صرفة' فلن يكون إلا غموضًا صرفًا فحسب. إلا أن عدم فهمنا هو نوع

من الفهم، فلو أننا لم نفهم فذلك لأن فى الكون هامشًا لكل ما لا سبب له ولا تفسير، وهو أمر يُجلى بطريقته حرية المشيئة الربانية. وقد نصوغ ما أوردناه هنا بصورة أخرى، فلو بدأنا من فكرة أن المطلق فحسب هو المفهوم تمامًا بلا شروط، فقد نستنتج أن النسبى غير مفهوم مطلقًا، ويحوطه على الدوام خداع وشك، وهذا هو منظور الفيدانتيين. وليست مايا إلا النسبية التى هى من منظور معين أكثر 'غموضًا' من المطلق، لكن 'غموض' مايا يعنى أمرًا غير مباشر وسلبيًّا وفوضويًّا. أى إن الهندوس مصممون على مظهر التعسف وعدم التحدد بالمدى الذى يُركزون به بصرهم على شدة جلاء الحقيقة كما يقول القديس توما الأكوينى.

وينبثق مما لا يُفهم وما كان 'عبثيا' فى مايا أو براكريتى[١٦٨] عنصر يتسلل إلى تبلورات عقولنا بمجرد أن تنحرف عن مسارها الطبيعى، وهو أمر يُشير ولا يُجمل. فالقول بتساوٍ مطلق بين أفكارنا والواقع هو ضرب من التناقض الاصطلاحى، ذلك أن أفكارنا ليست هى الحقيقة، وحيث إن الإحساس الجزئى بالتكافؤ مع الحقيقة يعنى أن أفكارنا منفصلة ومختلفة عنها، ولو استنتجنا من ذلك أن الحق الكلى أبعد من أن نصل إليه فذلك أضل سبيلا، إذ ليس ذلك إلا خلطًا بين

١٦٨ لكن ذلك لا يعنى أن هاتين الفكرتين مترادفتان، لكن تجاورهما يعنى أن 'الجوهر' الأنطولوجى براكريتى هو 'الأنثوية' الربانية فى مايا، والجانب الذكورى يتمثل فى الأسماء الربانية الحسنى، التى تناظر الخالق بوروشا الذى 'يُخصِّب الجوهر' بموجب الميول الجونات الأصولية الثلاثة التعالى ساتفا والتوسع راجاس والهبوط تاماس.

المعرفة القائمة على العقل المُلهَم والفكر، ولن تعنى واقعة إمكان أن يكون لدينا فكرة كافية تمامًا عن الشجرة أننا قد تماهينا مع الشجرة، ولكن من ناحية أخرى فإن اتساقنا معها لا يعنى التشاكل التام معها مما يدل على أنه لا سبيل لنا إلى معرفة الشجرة معرفة تامة بأى طريق كان. وأيًّا كان الأمر، فإن الرغبة فى الإحكام على الحقيقة الكلية داخل 'تفسير' قصرى يُؤدى إلى خلل توازن مزمن نتيجة تدخل مايا، حيث تعيش الفلسفة الحديثة على ذلك الخلل والقلق. وهذا الجانب فى مايا من عناصر الغموض والخداع والسخرية يحكم على 'فلسفة الجسد' بدائرة مفرغة تنتهى بالانتحار، وهو أمر ينبثق عن تعالى المبدإ الذى يستحيل أن يُعتقل فى عقلنة حواس عمياء بأكثر مما يستحيل على حواسنا أن تعتقل ملكاتنا الحسية، ونحن نستخدم كلمة 'يعتقل' لأن القيمة 'الإشارية' للعملية المنطقية ليست موضع تساؤل. وهناك أمر متناقض حتمًا فى النسبية يُبرر الحديث عن جانب 'العبث' فى مايا، كما يتبدى فى مثال تعدد الأنا رغم أنها واحدة منطقيًّا، أو بلامحدودية الفضاء والزمن والعدد والتنوع فى المادة التى لا يُمكن تصورها ولا إنكارها، والأقنوم الربانى يتصف حتمًا بكل الكمالات التى ما الدنيا إلا نتائجها وآثارها، ولكن ذلك من منظور الجوهر الذى يفوق الأنطولوجية. ويستحيل الدفع بأن المحددات الأنطولوجية تحتكم على كمال المطلقية البحت[١٦٩]، ولا بأن التعارض

١٦٩ صفة 'بحت' هنا ليست إطنابا فى التعبير، باعتبار فكرة 'المطلق النسبى' التى تشكل أهمية

بين صفات ربانية حسنى يُشكل تناقضًا، كما يستحيل الحديث عن 'العبث' فيما وراء التجليات، أى بيروشا الخلاق فى اختلافه عن الذات العلية بفعل مايا الذى يتجلى فى هذه النقطة، ونضيف أن التعارض بين الأسماء الحسنى يختفى فى أصولها المعصومة، أما على مستوى 'الوجود' فهناك تعارض حقًّا بين الغفور والمنتقم، ولكنَّ الاسمين يتوحدان فى المقام الأعلى للجوهر الواحد، فهناك دومًا 'بسط' و'قبض'.

لقد ذكرنا فيما تقدم اصطلاح 'الرب الخالق' مضافًا إليه 'بما هو'، وليست تلك الإضافة تزيدًا، ذلك أننا عندما نذكر 'الوجود' فإننا نعنى ضمنًا 'ما وراء الوجود' ما لم يكن هناك غرض فى تمييز الاصطلاحين أحدهما عن الآخر، ولا بد أن ينتبه المرء فى تعامله مع هذه الأمور إلى خطورة ظلال المعانى فلا يصح الحديث عن الرب بأى مصطلح كان، وحين يُعَرَّف الوجود بما هو فليس المقصود هو ما وراء الوجود أو الذات العلية أو الروح، لكن الرب هو الرب دومًا، وذلك يعنى أنه سبحانه له أقانيم لا تنفصل عن الربوبية بمعناها الكامل.

ويكمن كل الفارق بين المنظور الميتافيزيقى أو العرفانى من ناحية والنظريات الأنطولوجية التبخيسية المفتعلة من ناحية أخرى فى الفارق بين الجوهر الأنطولوجى فوق الأقنومى وأقنوم الوجود

ميتافيزيقية عليا، وتشكل حتى أهمية منطقية أولية.

وهو بيروشا[١٧٠]. ولنتذكر عند هذه النقطة أن العقل المُلهَم الذى يُمكِّنا من استيعاب مطلقية الروح أو الذات العلية ونسبية 'التشيؤات objectifications'، وهو أمر إنسانى بالمدى الذى يُتاح لنا ولكنه ليس كذلك فى حد ذاته، فهو 'لا مخلوق ولا يُخلق increatos et increabile' حسب تعبير إيكهارت، رغم أنه قد خُلق 'عرضيا' بفضل ترddاته فى الكون الأكبر والكون الأصغر. ولو عبرنا بمصطلح الهندسة المستوية لشبهنا العقل المُلهَم بالشعاع لا الدائرة الذى 'ينبثق' من الله سبحانه و'يعكس' صورته. ويقول الصوفيون 'لا يعرف الله سبحانه إلا الله تعالى فحسب'. ورغم أن هذه المقولة تستبعد الإنسان عن المعرفة الكلية المُلهَمة، فهى على الحقيقة تفصح عن سر الربوبية الجوهرى فى العقل المُلهَم، ولا تُفْهَمُ هذه الصيغ بشكل كامل إلا فى ضوء الحديث الشريف 'من عرف نفسه فقد عرف ربه'.

وليست الشمس ربًّا، ولذا تعين عليها أن تسجد كل غروب أمام عرش الله سبحانه كما يقول الحديث الشريف. وكذلك مايا التى ليست آتما[١٧١] تستطيع أن تتجلى ولكن بشكل متقطع، فالعالم قد نبع من الكلمة الربانية ويعود إليها، وعدم الاستقرار هو عقوبة العرضية، والتساؤل عما إذا كان هناك نهاية للعالم وبعث للأنفس هو بمثابة

١٧٠ نجد فى أعمال مايستر إيكهارت وسيلسيوس وعمر الخيام وغيرهم تعبيرات تبدو كما لو كانت تعتبر 'وجود الله تنزه وتعالى' يتوقف على الإنسان، ولكنهم على الحقيقة يقصدون أن العقل المُلهَم يتخلل 'أعالى' السماء، ولذا يمكن أن يتفوق على مستوى المبدإ الأنطولوجى.
١٧١ يناظر مصطلح آتما بأقرب ما يمكن مصطلح 'الجوهر الفرد'.

التساؤل عن توقف الشهيق ليبدأ الزفير، أو التساؤل عن السبب الذى يجعل الموجة التى غمرت الشاطئ تنحسر عنه، وما نحن إلا إمكانات ربانية قد انعكست فى ليل الوجود، وتنوعت بموجب ذلك الانعكاس، مثلما يتبعثر الماء إلى رذاذ عندما يُلقى به فى الهواء، أو مثلما يتبلور حين يلفه الصقيع.

وقول 'تجلى' يعنى قول 'عود إلى اللاتجلى'، ويتمثل خطأ الماديين أو ابتسار خيالهم فى انطلاقهم من المادة كما لو كانت أساسًا datum لا يُنقض[١٧٢]، فى حين أنها لا تعدو حركة لا يتسنى لخبراتنا الزائلة أن تحيط بها، أو هو نوع من 'القبض' للمادة التى تدركها حواسنا، كما لو كان علينا أن نقيس صلابة الثلج دون أن نعلم أنه كان ماءً فى أول أمره وأن الماء ذاته كان سحابًا على الدوام. وكذلك تستقى المادة التجريبية بكل ما حوت من مادة أولية لا تطولها الحواس، ولا تأخذ شكلا إلا بنفخة النفَسِ الخالق فينعكس فيها المخلوق الأرضى ويتجسد، وهو ما تعبر عنه 'تضحية بوروشا' بطريقتها، وتتنوع صور الانعكاسات الربانية بتأثير خاصية التجزُّء فى المادة الأولية، لكن المخلوقات لم تكن إلا 'حالات من الوعى' المتأمل الذى يتوجه إلى باطنه ويستنير منه، ولذا قيل إن الحمل سيعيش بجوار الذئب فى الفردوس. وقد خلقت أنواع المخلوقات فى هذه الهيولى الأولانية،

١٧٢ ذلك أيا كانت الدقائق التى يدعى بها الناس أنهم يذهبون إلى أبعد من فكرة المادة التى لا تفعل سوى أن تغير موضع التركيز دون أن تغير مقامه.

بعد أن أدى استقطاب النموذج الأولانى إبَّان ’ظهوره‘، أى آدم فى سقوطه إلى تجسُّد المخلوقات الأرضية وبالتالى تبلورها وجمودها وتعارضاتها التى نشأت بالضرورة، ولا مناص من أن توجد الصراعات وتحدث المصائب فى عالم مادى، والرغبة فى محوها تمامًا من أكثر الأوهام ضلالا بدلا من اختيار أهون الشرور.

والإنسان أشبه بصورة مختزلة للتجليات الكونية، فقد فطرنا من مادة مركزها الحقيقة المتعالية التى تسمو على الحواس، وهى ’ملكوت الله‘ و’عين القلب‘ فى طريق اللانهاية. ويربو افتراض أن المادة التى لا تعدو ’لحظة زمنية‘ هى ’بداية الكون‘ إلى أن ’الجسد‘ يُمكن أن يُنتج ذكاءً، أو أن الحجر يُمكن أن يلد جسدًا، فالله جل وعلا هو ’الأول‘ و’الآخر‘، وكانت كلمته ’فى أول الخلق‘ لا فى ’نهايته‘ فحسب، مما جعل الأمر مواتيًا لظهور نظرية تطورية شبه دينية تبرهن على خطل ذاتها ميتافيزيقيًّا فى النهاية، وتقول إن ’الفيض‘ متقطع بموجب تعالى وصمدية الجوهر الربانى، فأية استمرارية سوف تؤثر على الخالق فى علاقتة بالخلق. وهناك نظرية، والله أعلم، تقول إن العالم الفلكى ما هو إلا انفجار هائل بدأ من نواة لا تُدرك. وأيًّا كانت قيمة هذا المفهوم فإن العالم المنظور ليس إلا خلية غير ذات شأن، ويمكن أن ينطبق الوصف ذاته عليه، شرط ألا تماثل الصورة معه حرفيًّا، أى إن مايا المتجلية[١٧٣] التى تفلت من حواسنا وخيالنا تنم عن حركة

١٧٣ ومايا اللامتجلية هى الوجود إشفارا كما نوهنا سلفا.

مركزية مشاكلة إلى أن تنتهى إمكاناتها التى أسبغها عليها الوجود، فكل توسع مصيره الجمود، وكل عالم مصيره 'نهاية' و'حساب'.

وقد توصَّل بعض الناس إلى استنتاج أن الفضاء كروى، إلا أن مبادئهم ومناهجهم منبتة الصلة بالحقيقة الأصولية التى تصبح كافة التخرُّصات عن مصير العالم والمخلوقات بدونها غرورًا باطلا، فالزمن دائرى شأنه شأن كل شىء ينتمى إلى مايا. وحينما يتحدث الهندى الأحمر عن 'الروح الأعظم' يقول مُصيبًا إن كل ما تفعله قوى العالم يتم فى دوائر، فالسماء دائرية... والفصول دائرية تعود فى تتابعها دومًا إلى ما بدأت منه[١٧٤]. وهكذا بدأ كل ما يُوجد من المطلق ويعود فى نهايته إلى المطلق[١٧٥]، ذلك أن النسبى لا يسُتوعب إلا فى 'ظهور دائرى' مؤقت حتى يعود إلى مصدره فى المطلق، والمكان بدوره دائرى تصادف المخلوقات فى نهاية دورتها 'اللاشيئية' التى بدأت منها ومن ثم تواجه المطلق الذى أعارها الوجود. والقول بأن الإنسان نسبى هو من قبيل الإطناب حيث إنه موجود بالفعل، ويصل ذلك إلى القول بأنه كادح حتمًا إلى المطلق، فالنسبية دائرة، وأولى دوائرها هى مايا التى يمكن أن توصف رمزيًّا بأنها حركة

١٧٤ الأيل الأسود هاهيكا ساپا، Black Elk Speaks, Simon and Schuster, New York, 1972.

١٧٥ لا بد من التحسب دوما للفروق بين 'المطلق النسبى' الذى هو الوجود الخالق و'المطلق الصرف' الذى هو الجوهر فيما وراء الوجود، أو الروح أو الذات العلية، والاختلاف يشاكل تماما الفارق بين 'نهاية العالم' و'الحاقة'، أو بين برالايا و ماهابرالايا.

دائرية عظمى، وكذلك أنها حالة كروية[١٧٦]، ولا يستطيع الموت أن يُدمر الأنا وإلا أمكن فناء الروح بوسائل مادية وبالتالى خلقها كذلك بوسائل مادية، وهو افتراض باطل، 'فالأصغر' لا يملك التحكم فى 'الأكبر'، وسوف يَستعيدُ الخالق المخلوق أو يستبعده بقدر اتساقه مع أصله، وسوف يعود الوجود بكليته وما أوجد إلى لانهائية الذات العلية، وتعود مايا إلى آتما رغم أن آتما لم ينقص منه شيء بخروجها ولن يزيد عليه شيء بعودتها إليه.

إن رسالة الإنسان هى أن يُقدم المطلق فى النسبى لو جاز التعبير، وهنا أيضًا حيث يُقصِّر الإنسان غالبًا فى أداء مهمته يكمن دور الوحى والأنبياء والأولياء والمعجزات، فالمعجزة شأنها شأن باقى الآيات الربانية تهتك حجب مايا رمزيًّا، فالمعجزات والأنبياء والحكمة لها ضرورة ميتافيزيقية، ولا يستقيم بدونها عالم الإنسان، وينطوى الإنسان ذاته عليها جميعًا فيما يتعلق بالحياة الأرضية التى هو مركزها وفقيهها، ومعنى الحياة الإنسانية هو أن يعرف الحق آتما الذى صار مايا حتى تستطيع مايا أن تصير آتما[١٧٧].

١٧٦ يناظر ذلك تماما الرسوم البوذية 'لحلقة الوجود' أو 'عجلة الأشياء' فى عالم سامسارا التى هى فى الآن ذاته دائرة ودورة.

١٧٧ هذه العبارة إعادة صياغة لمقولة مسيحية عن العلاقة بين الرب والإنسان، وهى مشاكلة لمقولة البوذيين إن الغيب شونيا هو الفردوس نيرفانا ونيرفانا هى شونيا.

هناك عدة طرق للتعبير عن الاختلافات بين العرفان والمحبة أو بين الجنانا والبهاكتا، ولكننا نريد أن نعتبر هنا معيارًا واحدًا فحسب، وهو يتلخص فى أن الله سبحانه عند المحب بهاكتى الإرادى أو الانفعالى هو 'هو' والأنا هى 'أنا'، بينما كان جل شأنه عند الجنانى الواعى هو 'أنا' أو 'الذات' والأنا هى 'هو' أو 'الآخر'[178]. وسوف يتبدى على الفور أن المنظور الأول هو منبع كل تعصب دينى، ذلك أن غالبية الناس ينطلقون من اليقين بأناهم لا بالمطلق[179]، وهم فرديون لا يملكون تجريد 'أناهم' التجريبية، وهى إشكالية عرفانية، أى إن قليلا من المعاصرين 'الآخرين' قادرون على التأمل غير المنحاز، وهو ما نتحدث عنه بحيث نستحق نظرة الله سبحانه إلينا لو جاز التعبير.

١٧٨ أقول من ناحيتى إنه 'الفيلسوف الإلهى the theosopher' ما لم يؤد الاصطلاح إلى اضطراب، ومن نذر الشؤم أن يقع اصطلاحا 'عرفانى' و'فيلسوف إلهى' معا نهبا للبخس، ولا ينطبق ذلك قطعا على قديسين مثل كليمنت السكندرى وبويهم Boehme اللذين استخدما الاصطلاحين، ولكنه جارٍ فى الدنيا التى فرضت ذلك البخس ودافعت عنه، وينطبق الأمر ذاته على مصطلح 'مثقف' الذى صار مبتذلًا. أما اصطلاح 'روحانى' فإننا نرى أنه يتعلق بالتحقق فحسب وليس بالنظرية أو المذهب.

١٧٩ الحق أن معظم المذاهب العرفانية تسلم بالأنا كحقيقة، طالما اتفق ذلك مع 'حرف' الوحى الذى انبثقت عنه، وتشير إلى المطلق بكلمة 'هو' كما يفعل الاثنيون من أتباع طريق المحبة، إلا أن ذلك ليس سوى مسألة خلافية فى مذاهب المحبة البهاكتية، ولا تُعَدِّل المنظور الأصولى لهذه المذاهب بأى شكل كان. ثم إن الأدفايتافيدانتا التى تعتبر أكثر الطرق مباشرة فى التعبير عن العرفان لا تستبعد صياغات 'الموضوعيين' للمبدإ مثل براهما وشيفا وغيرهما من الأسماء الربانية.

وسوف يُسهُل فهم طبيعة التعقل المُلهَم الخالص من الاعتبارات التالية، إن التعقل المُلهَم واحد، ويتبدى فى ثلاثة جوانب أصولية بالمدى الذى ينطلق به من 'الوهم المفرِّق' كما هو حال كل موجود بما هو، أولها العقل الربانى الذى يُمثل النور والعمل الخالص، وثانيها العقل الكونى الذى يُمثل مرآة عاكسة فى المستوى الربانى ونورًا هاديًا على المستوى الإنسانى[١٨٠]، وثالثها هو العقل الإنسانى الذى يُعتبر مرآة للعقل الربانى والكونى ونورًا للنفس الإنسانية فى آن. وحين ننظر إلى العقل لا بد أن نميز الجانب غير المخلوق منه عن الجانب العرضى المخلوق[١٨١]، مع استثناء العقل الربانى من هذا التمييز، وينتج هذا المنظور التركيبى للأمور من مبدإ اللااثنينية حيث كل ما ليس 'بآخَر' فليس 'إلا ذاته' فى ضوء العلاقة موضع الاعتبار، ولذلك نجد الذكاء بشكل عام يتسق مع الذكاء الربانى سواء أكان هذا الذكاء إنسانيًا عاقلًا يطلب الحق أم حتى ذكاء نبات يتفاعل مع الضوء، وتنطبق الاعتبارات ذاتها على أية فضيلة إيجابية وبالتالى على كل الفضائل التى هى على الدوام صفات حسنى لله عز وجل، لا فى عرضيتها الحادثة بل من حيث المحتوى والجوهر.

***

١٨٠ تنطبق آيات الإنجيل على المعانى الثلاثة مثل «أَنَا هُوَ نُورُ الْعَالَمِ»، و«لَيْسَ أَحَدٌ يَأْتِي إِلَى الآبِ إِلاَّ بِي».

١٨١ ليس سر 'الروح الكلى' فى الإسلام هو المقدرة على قول أنها 'مخلوقة أم لا مخلوقة'، يقابله العقل المُلهَم الذى أسميناه 'عقلا إنسانيا' الذى يُعَرِّفه مايستر إيكهارت كذلك بطريقة غامضة.

ويمكن أن نرى فى ضوء هذه الاعتبارات أن غاية الفضائل الكبرى فى المسيحية كالإحسان والتواضع والفقر والبراءة تمثل 'الذات العلية أو الروح'[١٨٢]، وتشكل فى مجملها نفيًا للتورم الأنطولوجى الذى يُصيب الأنا. وليس ذلك النفى فرديًّا متناقضا[١٨٣] بل هو نفى ينطلق من التعقل المُلهَم 'بالذات العلية'. وإذا لم يرض قديس بالنعمة المخلوقة التى هى 'سجن الصوفى' فليس ذلك من قبيل الادعاء ولا الجحود، بل بموجب أن العقل المُلهَم يهفو إلى مصدره، أو لأن الذات العلية فينا تتوق إلى خلاصنا . فلو كان المسيح عليه السلام هو 'الرب' فذلك لأن العقل المُلهَم يتماهى مع الذات التى تتنزَّل من السماء. وتعتبر الأديان جميعًا 'مسيحية' من هذا المنظور، إذ يشترط كل منها إيمانًا بالعقل اللامخلوق أو 'الكلمة' اللامخلوقة يرقى إلى مستوى 'الكلمة' باعتبارها 'نور' العقل، ويشترط من ناحية أخرى تجلى الكلمة فى الدنيا والخلاص الذى تضمنه. ويشترط كل تراث متكامل فناء 'الأنا' الفردية أمام 'أنا' الذات العلية فى نهاية المطاف، وهو فناء

١٨٢ يمكن قول الشيء نفسه عن الوصايا العشر اليهودية، فيعنى كل منها فى نهاية المطاف جانبا من جوانب الذات العلية، ويعنى كل تجاوز عنها جانبا من جوانب الأنا الإنسانية بما هى، ويناظر 'الشعب المختار' النفس التى تتسم بالجحود والتمرد 'بطبيعتها'، ولكنها يمكن أن تحرر بماشيح يُمثل بركة العقل المُلهَم.

١٨٣ أكثر التعابير شيوعا عن ذلك التناقض هو 'الشعور بالذنب' والظهور 'بمظهر' تواضع زائف بالمدى الذى يجنح به عن حقيقة التواضع والحق. أما التعبير الكفء فهو 'عدم الكِبْرِ' الذى يظل مستقلًا عن بدائل 'الضعة والرياء'، ويجتنب الانشغال المرضى 'بالأنا'، فالفضائل الأصولية تتركز فى الله جل وعلا لا فى الإنسان.

يضعه الناموس كإطار مبدئى، رغم أن الناموس يظل 'اثنينيًا' فى صيغته العامة حتى يُوفر احتياجات عامة الناس لأسباب تتعلق بالنفسية الاجتماعية. وكل دين من 'جوَّانيهِ' هو مذهب للذات العلية أو للروح وتجلياتها الأرضية، كما أنه الطريق إلى محو الذات الزائفة، أو طريق عود 'نفوسنا' الأسرارى إلى المثال الربانى. أما من 'برّانيه' فهو 'منهاج' أو رمزية تناسب الأوعية الإنسانية القابلة فى تنوعاتها ومظاهرها ومحدوديتها، لا بموجب تناقض مع ما هو ربانى divinis بل بموجب رحمة منه جل وعلا. ويصبح المذهب أو الطريق برانيًا بالمدى الذى يُضطر فيه إلى الانصياع للفردية individualism التى هى ثمرة انفعال الفكر أكثر من كونها انفعالا فحسب، لكى تُغرق صيغة العقل المُلهَم فى ركام مناهج وتواريخ، وفى حدود تصورٍ أخلاقيٍ، بغض النظر عما إذا كان ذلك التصور مشوبًا بعناصر تاريخية أم لم يكن. ويصير المذهب جوانيًا بالقدر الذى يطرح جوهر وضعنا الكلى وموضعنا ما بين اللاشيئية واللانهائية، فالجوانية تهتم بطبيعة الأمور لا بمصائرنا الأخروية فحسب، وترى الكون من 'منظور' الله عز وجل لا من منظور الإنسان.

ونادرًا ما تستوعب الذهنية البرانية ذات المنطق الأحادى والعقلانية الانفعالية أن هناك أسئلة يُجاب عليها 'بنعم' و'لا' معًا، ولا تفتأ تخشى السقوط فى الشرك أو الاثنينية أو الوثنية أو التسليمية، وهكذا دواليك، فأحيانًا ما يلزم اللجوء إلى إجابات ملتبسة فى الميتافيزيقا كما

فى علم النفس، وذلك مثل مسألة هل العالم هو الله؟ فإننا نجيب بلا لو كان العالم مفهومًا بتجلياته الأنطولوجية بما هى، أى فى انفصالها الوجودى والديميورجى، ونجيب بنعم لو كان العالم يعنى التجليات بمدى سببيتها وجوهريتها الربانية، وحيث إنه لا شىء يُمكن أن يتخذ موقعًا خارج الوجود، فالله سبحانه مبدأ مفارق متعال فى الحالة الأولى، وهو عز شأنه الحق الكلى والجوهر الجامع فى الثانية. فالله هو 'الموجود' وحده وما العالم إلا جانب ربانى محدود، فليس بوسعه أن يستحيل إلى لاشىء فى مستواه حتى لا يكون عبثًا. وما محاولة البرهان على أن العالم لا يصطبغ بأية صبغة ربانية، وأنه حقيق حتى بانفصاله عن الحى القيوم سبحانه، إلا دفعًا بوجود إلهين وحقيقتين ومطلقين فى الآن ذاته.

إن ما يُسميه الإسلام واليهودية 'وحيا' أو 'تنزيلاً' هو ذاته ما تسميه المسيحية 'تجسدًا incarnation'، وتصير حقيقة أن التجليات الربانية فى الموجودات هى 'الذات العلية' فحسب وإنكار ما عداها مسوغًا لتعين تجلٍّ ربانى واحد عند البرانية. ويمكن القول كذلك على مستوى الكون الأصغر بأن العقل المُلهَم هو 'الذات' الإنسانية وليس أية ملكة أخرى كالعقل الاستدلالى أو الخيال أو الذاكرة أو الجوارح، رغم أن كل شىء فى البنية الوجودية 'موجود is' بشكل أو آخر. ومن الواضح أن القيمة القصرية التى أضفيت على 'التجسد' كان لها مغزى روحى ومعنى حرفى تاريخى، وهو ينطبق حين

نعتبر فى الكون الإنسانى المخصوص مناط هذا التجسد، أى عالم الإمبراطورية الرومانية فى حالة المسيح عليه السلام، أو بالحرى عالم الذين 'اختارهم' المسيح دون النظر إلى موطنهم وأصولهم، لكن لن يجوز قبول التعبير الحرفى بمجرد أن ينكب المرء على إضافة حقيقة أو أخرى إلى الحق الميتافيزيقى حتى لو كانت حقيقة مقدسة، كما لو كانت الحقيقة المطلقة ستنقص بدونها، فى حين أن كافة الحقائق الممكنة منطوية بالفعل فى الحق، وكما لو كانت الحقيقة الميتافيزيقية تتغير فى الزمن. ولنتخذ مثالا آخر من القرآن فى صيغة لا إله إلا الله، والتى تعنى أنه لا روح إلا الذات العلية، إلا أن هذه الصيغة عند البرانية تعنى أن الإله لا يُمكن أن يتجلى بما هو خارج ذاته سوى بذاته سبحانه، وهو ما ينطوى على رفض ظاهرة التجسد، ولكن البرانية فى كل حالة من هذا النوع تقيم الحق الكلى وتحفظه على مستوى المبادئ. والخلاف بين الغنوص المسيحى والغنوص الإسلامى يطرح سر الإنسان الذى صار ربانيًا وسر الثالوث بالتالى فى نفس العارف، ويشهد على ذلك بعض الكتابات الإيكهارتية. وترى الصوفية الإسلامية 'التوحيد' أو 'وحدة الوجود' التى تترجم أحيانًا إلى 'الهوية الأسمى Supreme Identity' كنتيجة مباشرة لطبيعة الوحدانية الربانية[١٨٤].

١٨٤ تعنى الصيغة الإسلامية لا إله إلا الله' فى العرفان أنه ليس هناك 'أنا' فاعلة إلا الذات العلية، وهو معنى ينبثق أيضا من مقولات مثل 'أنا الحق' للحلاج و'سبحانى' للبسطامى، وقد قال الرسول عليه الصلاة والسلام من رآنى فقد رأى الحق بما يعنى أن الله سبحانه

وقد تحول تمييز البرانية بين ’دين الحق‘ و’أديان الباطل‘ إلى تمييز الجوانية بين العرفان والمذاهب، أو بين الجوهر والصورة[١٨٥]. ومنظور العرفان فحسب هو الجوانية بالمعنى المطلق، أو هو فحسب الجوانى جوهريًّا وتكامليًّا، لأنه فحسب الذى يتعالى على النسبيات.

***

والله تعالى ’نور‘ قبل أن يكون ’نارا‘ لو جاز التعبير، أو هو ’رحمة‘ قبل أن يكون ’عدلا‘ جل وعلا. و’يسبق‘ العرفان الحب، أو بالحرى ’يتبع‘ الحب العرفان، إذ إن العرفان ينطوى على الحب بطريقته، فما الحب إلا النعمة التى انبثقت من العرفان. فقد يُحب المرء شيئًا زائفًا دون أن يكف الحب عن أن يكون ذاته، ولكن المرء لا يُمكن أن ’يعرف‘ الزائف بالطريق ذاته، أى إن المعرفة لا يُمكن أن تقع فى وهم الغاية دون أن تكف عن أن تكون ذاتها، والخطأ دائمًا ما يكون حرمانًا من المعرفة، لكن الخطيئة لا تعنى حرمانًا من الإرادة. وهنا يكمن أهمُّ تطبيق لرمزية آدم وخلق حواء، فقد كانت سبقًا ’لظهور‘ الحب بلا معرفة، مما تمخض عنه قطبية ’الذكاء‘ و’الإرادة‘، أى إن الإغراء والسقوط يُمكن أن يتحققا، بمعنى أن ملكة العقل

لا يُرى إلا فيمن وعاه عز وجل، أو يعنى بشكل أعم تعبيرا وأقل مباشرة فى رمزه جل وعلا، وكذلك فى التعبير الصوفى أنا هو وهو أنا، إلا أننى ما أنا وهو ما هو، وبعثت من خير قرون ابن آدم، قرنا فقرنا، حتى كنت من القرن الذى كنت فيه .

١٨٥ لو كان العرفان فى قطب ’الذات subject‘ هو مذهب الذات العلية، فهو قطب ’الموضوع‘ فى مذهب الجوهر، وقد جاء فى بهاجافاد جيتا، إن المعرفة التى ترى الصمدية فى الواحد الذى لا ينقسم وفى كل الحيوات المتفرقة لهى المعرفة الأنقى حقا xviii, 20.

تنفصل عن ملكة الذكاء المُلهَم بتدخل من الإرادة التى أخضعتها 'الحية' فتحررت من أسفلها. وهذا للقول بأن الإرادة قد صارت قادرة على الاختيار بين الحق والباطل، فبمجرد أن أمكن للإرادة اختيار الباطل كان حتما أن يظهر بإغراء طاغٍ ومنطقٍ باهرٍ هما أمُّ حكمة الجسد، وهو 'الابن الطبيعى' لخطيئة آدم. وتمثل الحية فى هذا السياق المبدأ الهندوسى تاماس، وهو الميل إلى الهبوط نحو 'ظلال الغموض' التى 'تقبض' وفى الوقت ذاته 'تُفرِّق وتذيب'، وعندما تتعلق بتشخص إنسانى تُعرف بالشيطان. ولن يربو سؤال لماذا خلق الله الشر؟ عن سؤال لماذا وجد الوجود؟ فالحية لا بد أن توجد فى الفردوس لأن الفردوس موجود، ولو كان الفردوس بلا حية لكان الله تنزه وتعالى.

***

إن الإنسان يشكو من شقاء الغربة والموت، ولكن ألَمْ يحكم بهما على ذاته سلفًا بموجب أنويته؟ أليست الفردية غربة عن الذات العلية؟ أليست الأنا هى الموت عن الحياة الخالدة؟ وسوف يحتج البعض بأننا لسنا مسؤلين عن وجودنا، لكن الإنسان لا يكف عن تكرار صوغ هذا المبدإ فى أعماله. والمسؤلية التى يعتقد أنه لا يحملها تكمن فى قرار عميق فى معنى الخطيئة الأولى[١٨٦] إضافة إلى الاعتبارات

١٨٦ إن هناك هرطقات واضحة ليست باطلة فى حد ذاتها، ذلك أنها تعبر عن 'طبقة أنطولوجية' أعمق من المفاهيم الدينية المعتادة، وهى ترفض فكرة 'الخطيئة الأولى' لكفاءة دوافعها من منظور 'محايد' لحقيقتنا الإنسانية، وهو أمر لا يسهل استيعابه لعقلية بذاتها،

السابقة. ويعانى الإنسان لأنه يشتاق إلى أن يكون 'ذاتا فردية' كافرة بالذات العلية. ويمحو المسيح عليه السلام الخطيئة الأولى بأن يحمل عناء وزرها، وهو الذات تمد يدا للإنسان الذى يجب أن يموت عن حياة الأنا حتى يجد الذات الحقة، ويعنى جانبه الشمسى دفء الحب ونور الحكمة والذات التى توحد كل الكائنات. ولا بد أن تصير الذات إلى أنا حتى يستطيع الأنا أن يصير إلى الذات، ويصير 'العبد الربانى' 'غاية كونية'، فلا بد للذات من أن تعود إلى الغاية[187].

أما الذات العلية فهى ذاتها وحدها فحسب، والأنا هى 'الغير'، ومن هنا كان خلل توازنها وعدم استقرارها، ولا يكف عن السعى بحثًا عن ذاته فى كل ما يفعل، وعن الكدح وراء 'الأنا' المتعالية المطلقة التى تتجلى النعمة فيها فى الباطن ولا تتبعثر فى عالم الخداع والوهم، فمَلَكُوتُ اللهِ دَاخِلَكُم.

ولو كان المولود من الروح هو روح، فذلك لأن الروح هى الذات العلية، ولأنه ليس هناك معرفة أخرى ولا حب آخر فى رضوان لا

ويصعب تناسبه مع أخلاقية بذاتها، وكذلك كان حال التسليمية من حيث احتواؤها على عنصر مشروع، وتقارب التأمل والعرفان، وتتباعد عن مفهوم الثواب، ويقول قانون مانو ليس من ماء زلال كالمعرفة.

١٨٧ النُّورُ يُضِيءُ فِي الظُّلمَةِ، وَالظُّلمَةُ لَمْ تُدْرِكْهُ، فالأنا لم يدرك أن حقيقته الخالدة ولا العقل المُلهَم هما الذات العلية بِمَا أَنَّكُم فَعَلْتُمُوهُ بِأَحَدِ إِخْوَتِى هؤُلاَءِ الأَصَاغِرِ، فَبِى فَعَلْتُمْ متى ٢٥:٤٠. وهذه هى الموعظة التى قال عنها كوماراسوامى إنها الترددات الكونية للذات العلية، "وهو 'الواحد' الذى لا يهاجر إلا هو" كما يقول شانكارا.

يفرغ[١٨٨]، ...هكَذَا كُلُّ مَنْ وُلِدَ مِنَ الرُّوحِ، كالريح تُهَبُّ حَيْثُ تَشَاءُ، وَتَسْمَعُ صَوْتَهَا، لِكِنَّكَ لاَ تَعْلَمُ مِنْ أَيْنَ تَأْتِي وَلاَ إِلَى أَيْنَ تَذْهَبُ. ذلك أنه حينما يتماهى مع الذات العلية يتحرر من جذوره وينطلق فى سلسلة سببية كونية، ويسكن إلى الصمد الذى لا يتغير. وكذلك نجد مرجعًا فى كلمات مثل لَيْسَ أَحَدٌ صَعِدَ إِلَى السَّمَاءِ إِلاَّ الَّذِى نَزَلَ مِنَ السَّمَاءِ. والصعود إلى السماء هو أن 'يكون الإنسان ذاته'، أى أن يُصبح كما كان منذ الأزل، بمعنى أن جوهر الأنا هو الذات العلية و'الحياة' التى يُمكن أن ننالها بفقدان حياة 'الأنا'[١٨٩].

وقد كان 'الفيلسوف الحقيقى' عند سقراط فى محاورات أفلاطون هو من كرّس نفسه لدراسة الغربة بين الروح والجسد أو تحرر الروح الذى ينشغل دومًا فى مزاولة الموت، وهو من انسحب من

١٨٨ ٥ ... إِنْ كَانَ أَحَدٌ لَا يُولَدُ مِنَ الْمَاءِ وَالرُّوحِ لَا يَقْدِرُ أَنْ يَدْخُلَ مَلَكُوتَ اللهِ ٦ اَلْمَوْلُودُ مِنَ الْجَسَدِ جَسَدٌ هُوَ، وَالْمَوْلُودُ مِنَ الرُّوحِ هُوَ رُوحٌ يوحنا ٣: ٥-٦، ويقول رينيه جينو إن الماء فى كثير من الأديان هو الوسط الأول للكائنات، والسبب فى ذلك يكمن فى رمزيته... التى تعبر عن مولابراكريتى، أى أصل الطبيعة فى مقام أسمى، وتحل محلها كلية الإمكان بالتشاكل، فمن 'ولد من الماء' هو ابن العذراء وشقيق المسيح بالتبنى ووارث ملكوت الله، ثم إنه لو تأمل المرء فى معنى الروح فى اليهودية وارتباطها بالماء فى بداية سفر التكوين كما أنها تناظر الهواء، فسوف نجد أصل فكرة التطهر بالعناصر ... الإنسان ومصيره تبعا للفيدانتا، الباب ٢١، حاشية.

١٨٩ قال القديس جريجورى النازيانزى مع المسيح ولدت ومع المسيح أموت، ومع المسيح سأبعث ثانية، ومع المسيح سأرث. ولا بد أن أصير ابن الله ذاته مواعظ VII, 23، فافهم من وهبك فرصة أن تكون ابن الله ووارث المسيح، وحتى بشىء من الجرأة أن تكون الله ذاته نفس المرجع XIV, 23، لكن ملكوت السماء هذا ما هو إلا امتلاك أنقى وأكمل ما فى الوجود، ألا وهو معرفة الله نفس المرجع XX, 12.

الجسدانى ومن كل أصداء الأنا وظلالها فى العالم المحيط، وذلك حتى لا يكون شيئًا إلا نفسًا خالصة أبدية، أى ذات، والنفس لا بد أن تتأمل الأشياء فى ذاتها، ومن هنا كان انعكاس النور فى 'ظاهر الإنسان' معيار الحقيقة وأساس الاعتقاد، وهو الحقيقة ذاتها، وهو الذكاء الذى سبق الظواهر، والذى صُنِع به كل شىء وبدونه لم يكن شىء.

***

لقد قلنا سلفًا إن العقل المُلهَم فحسب هو 'الموجود' فى الكون الأصغر، وليس أية ملكة عقلية أخرى، فلو وجب التميز بين المخلوق العادى والكلمة التى صارت جسدًا، فقد وجب التمييز كذلك بين الفكر العقلانى الجدلى الذى ينبع من ملكة العقل فقط والفكر المُلهَم الذى ينبثق من المُلهَمة والعقل المُلهَم الخالص، وهذه الصيغة الأخيرة ظهور من منظور الاستبطان، فى حين أن الأولى لا تعدو تعبيرًا عن التجلى بما هو. ويناظر الفكر العقلانى العالم الذى يسفل عالم الإنسان، ويناظر الفكر المُلهَم عالم الإنسان، وهو تعبير عن 'القلب' بمقياس أصغر فى بنية الإنسانية ذاتها، وفكر الأولياء هو ما يُناظر هذه الصيغة المُلهَمة للفكر. ودراما المسيح بأكملها أو هى دراما الوحى ذاته قد سبق تصورها فى فعل العقل المُلهَم، أو ربما 'لحقها' بحسب المنظور، وسواء أكان ذلك على مستوى العقل المُلهَم ذاته أم على مستوى التأمل المتوحد معه، وهذا الفكر هو 'خلاص' أو 'تجسد توحيدى' لقلب العقل المُلهَم

Heart-Intellect. وبتعبير آخر لا بد من التميز بين الفكر الدنيوى الذى ينبثق من البيئة ويرى غايته فيها والفكر السماوى الذى انبثق من الجوهر الخالد ويرى غايته فيما وراء وجودنا، وفى الذات العلية فى نهاية المطاف. والعقلانية أشبه بذكاء دنيوى تنبثق منه وجهات النظر الدنيوية، ولا بد له من أن يتحدد أو يتحول أو تعاد صياغته سواء أكان ذلك بالإيمان أم بالعرفان، وهو جوهر الإيمان وغايته.

ويتمركز العرفان حول 'الموجود' لا حول 'ما يجب أن يُوجد' نظرًا لأنه يعرف ولا يرغب، وينتج عنه طريقة فى النظر إلى العالم والحياة تختلف تمامًا عن طرق ترى فيها العقول الإرادية الوجود، وقد تبدو أكثر 'استحقاقا' للثواب ولكنها أقل 'حقيقية'. إن خلفية دراما الحياة عند البهاكتا هى 'المشيئة الربانية' وعند الجنانا هى طبيعة الأمور والأشياء، وقبول المصير عند الأول يرتكز على المحبة غير المشروطة 'لواجب الوجود'، ويرتكز عند الثانى على تمييز الضرورة الميتافيزيقية 'للموجود'، ويقبل البهاكتا بالقدر باعتباره من المحبوب، كما يقبله بالضرورة لأنه لا يُفرق بين 'الأنا' و'الآخر' ولأنه لا يملك التمرد على حدث لمجرد أنه حدث له ولم يحدث لغيره وكذلك لأنه يُحب جاره. أما سلوك الجنانى فهو مناعة تقوم على التمييز بين الحقيقى والوهمى، فالدنيا زيف وبراهما هو الحقيقة وأنت هو أنت تات تفام آسى، وكل شىء آتما وأنا براهما، وتنبثق أحداث الحياة شأن كل الظواهر من تواليف لانهائية للصفات الكونية أو الجونات

الثلاث، وهى التسامى ساتفا والتوسع راجاس والهبوط تاماس، وهى إذن أحداث لا تملك إلا أن تكون بمدى نسبية حقيقة العالم. وبمجرد التعالى على تلك النسبية تكفُّ الصفات عن الوجود، وحينئذ لن يكون 'خير ولا شر' ولا أية سببية فعالة، وسوف تفنى معيّة الصفات وتتابع الأعمال كارما فى السكينة اللاامتمايزة للوجود أو الروح، وكذلك لن يكون هناك علاقات 'قانونية' بين دهشة النفس وقلقها وغضبها والسكينة اللامشروطة للعقل المُلهَم، أو على سبيل التوضيح بين منطق القلق وتعالى السكينة، والهوة بينهما لا رأبَ لها، إلا أن المصطلح الثانى كامن فى المصطلح الأول، أى إنه على بعد ذراع.

ومن يقل فى الحياة الروحية 'يشاء' فإنه يعنى 'يشاء الخير'، ومن يقل يشاء يُمكن أن يقول 'يُحب'، ومن يقل الخير يُمكن أن يقول 'الجمال'. ومن ناحية أخرى فأن 'يعرف' المرء تعنى أنه يعرف الوجود ومن يعرف الوجود هو أن يكون ما يعرف، أى الروح أو الذات العلية.

***

وقد أشرنا فيما سلف إلى 'الميول أو الصفات الكونية الجونات' وإلى عالم العمل كارما، كما أشرنا إلى السكينة التى تتعالى على أحوال الوجود، وهى الخلاص الذى يكمن فى مركز الوجود كحجاب من السلام والنور، وهو كمثل قطرة ندى فى محيط من اللهيب. وقد قال البوذا إن الكون كله يشتعل نارًا، ويكمن سوء طالعنا فى الجهل بأن جوهر الوجود المادى هو النار، وهو الجوهر الذى انتسجنا منه،

ولكنا نظل أجسادًا غريبة، والعالم فى عين 'الساذج' و'الجاحد' فضاء محايد يختار منه ما يحلو له، ويعتقد أنه يُمكن أن يتجنب ما لا يُوافقه لو كان حاذقًا صادف حظًّا حسنًا، ومن لا يعلم أن العالم أتون شاسع لن يدفعه شىء إلى الخروج منه، ولذلك قال الحديث الشريف "رأس الحكمة مخافة الله"، أى خوف عذاب الله سبحانه جزاء تباعدنا عنه جل جلاله.

إن بذرة النور فى مركز تيار الصور هى 'ذكر الله'، وتتطلب كياننا بكليته كما يُعبر الحديث الشريف "ملعونة الدنيا، ملعون ما فيها إلا ذكر الله ومن والاه وعالم أو متعلم"، وكذلك المقولة الصوفية ليس هناك إثم أكبر من الوجود، وقال المسيح عليه السلام لَيْسَ أَحَدٌ صَالِحاً إِلاَّ وَاحِدٌ وَهُوَ اللَّهُ، وهذا يعنى أن ما يأتى من الله سبحانه واسمه وما يهدى إليه يُشارك فى خيريته سبحانه. إن النار الافتراضية التى نحيا عليها تنسحب من الأشياء بالمدى الذى نرتكز به فى سر الذكر، فالأشياء عندئذ تبدو شفيفة تحمل إلينا نور مثالها الأول الصمدى المبارك، ويمكن القول أيضًا إن الوجود هو النار بالمدى الذى تبتعد به عن الله سبحانه، فتكون جحيمًا يحرق الإرادة المنحرفة، أو تكون توهجًا للذكاء المتأمل، فهى فى الآن ذاته نذير و'عزاء'، أو إغراءٌ يستعبد ورؤيةٌ تُحَرِّر. وهى المثالات الصمدية المباركة التى يسعى إليها الإنسان الذى يرتبط بظلال الدنيا ويعانى من قسوتها، وتختفى الظلال فى البداية. وفى ساعة الموت يُدرك المثالات التى أضله

عنها حب الظلال[١٩٠].

والوجود فى كليته وديع وليس مؤذيًا، فهو يمتص الغضب الكونى فى توازنه العذرى الكلى، والوجود هو ذاته العذراء التى تقهر بنقائها ورحمتها دائما خطيئة حواء الديميورجية التى تلد المخلوقات والأهواء وتغرى وتربط، فتطهر وتغفر وتحرر.

ولا تنفصل النار الوجودية عند العرفانى عن الجهل والوهم، فالسبب الأصلى للجهل أو الوهم ليس الخطيئة الأولى ولا هو عيبٌ يعترى مادة الوجود، بل بموجب مبدإ التشيؤ الذى ينقطع فيه قطب 'الوجود' المادى عن الذات المحض، كما أن العذراء الكلية من المنظور ذاته 'وهم'، حتى إن الأقنوم الخالق ذاته يحمل سمة من الوهم بمدى تمايزه عن العلة الأولى الفوق أنطولوجية، والتى هى الروح أو الذات العلية[١٩١]، لكن الوجود والكينونة يتعاليان على تيار الصور فى حين ينتميان إلى مملكة مايا، وبالتالى يظلان فيما وراء الخلاف والشقاء والموت.

ولا بد أن نكرر القول بأن العرفان هو مشاركة الإنسان التى قد تكون مشروطة ومحفوفة بالمخاطر، إلا أنها ممكنة حيث إننا لم ننقطع

١٩٠ إن الموسيقى والرقص هما فن تحويل الظلال إلى تردداتها السماوية ومثالاتها الربانية، ويقوم تحوير الأشكال stylization فى الفنون التشكيلية بوظيفة مشابهة.

١٩١ وقد طرحت فكرة نسبية الوجود إلى مطلقية الذات فى أعمال إيكهارت وسيليوس وعمر الخيام، وهى فكرة أصولية فى مذاهب الهند والشرق الأقصى، فى الأدفايتا فيدانتا وبوذية ماهايانا والطاوية.

بشكل مطلق عن الله عز وجل وإلا ما وجدنا. والعرفان إذن هو مشاركتنا فى 'منظور' الغاية الربانية التى هى فيما وراء قطبية 'الذات والموضوع' بما يتفق وجوهرها. ولا يعنى ذلك أنها لا تحمل فى ذاتها سبب كل قطبية كونية، وهذا يعنى أننا قادرون حقا على تمييز أمر كالقطبية فيها، ولكن شرط ألا نرى فيها اختلافا ولا تعارضا.

***

إن المطلق يحمل غايته المباشرة فى ذاته، ألا وهى الرضوان اللانهائى، وحينما يصف مذهب هندوسى آتما بأنه يشتمل على 'الوجود' و'الوعى' و'الرضوان'، وهى سات، تشيت، أناندا، حيث جاء الاسم الربانى ساتشيداندا، فإن ذلك التعدد يعنى أن الغاية هى المخلوق الذى يعرف وهى الرضوان والوجود والحقيقة وهى 'الوعى' بكل إمكاناته، حيث إن الروح أو الذات فيما وراء الوحدة الأنطولوجية. والعالم كما لو كان منطويًا فى الرضوان الربانى، أو هو ضمنى فى الوجود الذى يُشكل البعد الظاهرى لنعمة الذات العلية. ونقول 'ظاهرى' بموجب الوضع الذى نتخذه فى النظر إلى العالم المخلوق، وهو عالم الإنسان. ومن نافلة القول أنه ليس للانهائى 'ظاهر'، ولذلك قيل فى اللاهوت إن الله سبحانه خلق العالم 'بالحب' و'الخير' و'الجمال' وجوانب أخرى من الخير الأسمى الذى يتماهى مع كلية القدرة الربانية، ويعنى القول بأن العالم 'ضمنى' فى الوجود والرضوان فى علاقته بشقاء الإنسان حتى فى الجحيم أن المخلوق يظل محتكمًا على نعمة الوجود دومًا، وهو أمر إيجابى فى

ذاته، حتى إن الشقاء يظل محدودًا بالضرورة بطبيعته ونوبات دوامه، فالله جل شأنه فحسب هو المطلق.

والمبدأ الذاتى الذى ينبثق من الذات الربانية يعبر الكون كشعاع ينتهى بكثرة من الأنوات، ويمثل عالم الصور فى الحدود الظاهرية لمحتوياته، أى بشكل من أشكال التفرق[١٩٢]. وسوف تتعدد الذوات بتعدد الأنفس، والإنسان هو حدود ذلك الشعاع الخلاق فى عالمه، وغاية وجوده أن يعكسه كمرآة لتجلى الروح أو الذات العلية أو كصدى لها، فالحال الإنسانى هو الباب الوحيد فى العالم الأرضى، لا فى الكون الصورى الشاسع الملىء بالتجسدات التى لا تفرغ فحسب، فهو كون أصغر وأنا مكتملة[١٩٣]، والحال الإنسانى فى الآن ذاته هو الباب إلى الروح والخلود.

فهل هناك خلود خارج الروح؟ والجواب نعم ولا، فهناك خلود فردوسى إلا أنه يفنى فى العود النهائى للوجود إلى الروح، وهو ماهابرالايا عند الهندوس أو هو 'نهاية يوم براهما'، ولكن ذلك الفناء هو 'أكثر' لا 'أقل' من حيث القربى الربانية وليس محوًا.

***

ويقول شانكاراشاريا فى أحد ترانيمه لهارى كريشنا "مولاى، رغم أننى وأنت واحد فأنا منك ولست منى، كما ينتمى الموج إلى البحر

١٩٢ تتبدى كل الأشياء فى عالم الأحوال الملائكية كما لو كانت تعيش 'فى' الذات، وتحدد الفوارق بين الذوات الملائكية بحسب صيغ استيعابها.
١٩٣ وليس 'أنا' جزئية مثل الحيوان مثلا.

وليس البحر إلى الموج". ويقول فى ترنيمة أخرى "والسلام الأسمى ونهاية القلق العقلى الذى يشاكل بحيرة مانيكارنيكا ومَحَجَّةُ الحجيج الأولانى طاهرًا مثل الجانج نهر المعرفة حيث الحكمة الباطنة فى بنارس٤ وحيثما أكون".